鏡花全集

第十巻

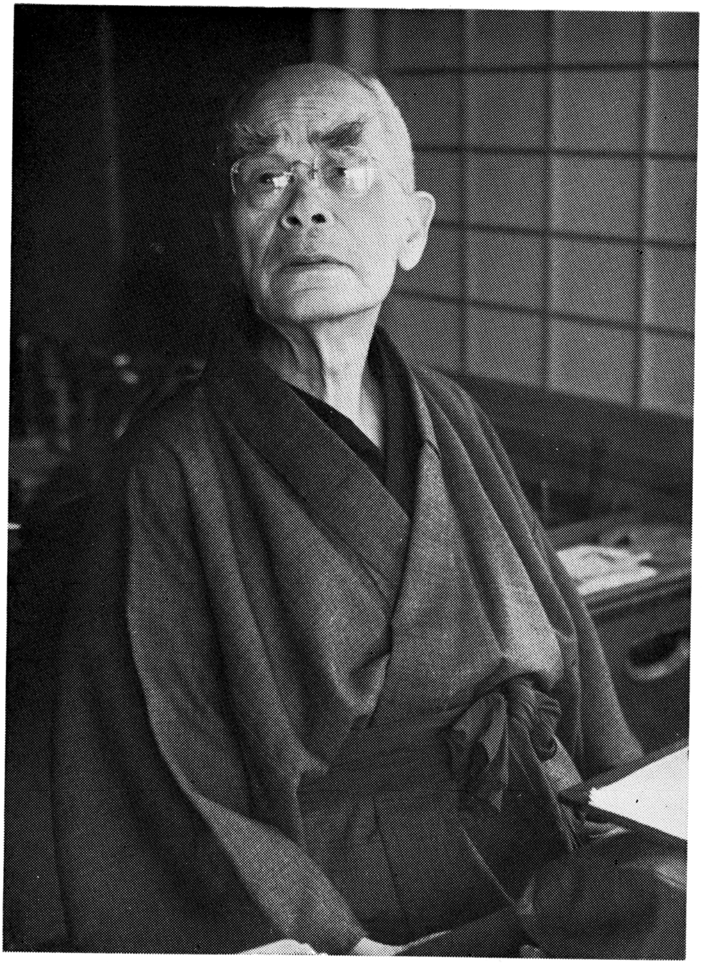
岩波書店刊行

編集

久松眞一

山口益

古田紹欽


昭和三十四年　松ケ岡文庫にて　吉川富三 撮影

宗教經驗の事實
妙好人
宗教經驗に就きて
宗教入門

總目次

宗教經驗の事實

（庄松底を題材として）

序

現代ほどに宗教の必要な時代はあるまい。「世界を擧げて戰爭して居るのに、そんな悠長なことを考へて居れぬ。死ぬか、生きるかではないか」と云ふ人もある。そんな人を理のわからぬ人と云ふ。死ぬか生きるかと云ふのが、宗教の問題なのである。その外に宗教はないと云つてよい。死ぬるか、生きるか、何れにしてもそこに宗教がある。それを思はずばなるまい。

宗教は決して閑人の閑事ではない、平和時代の夢ではない。宗教は實に闘爭そのものから出るのである。それで、宗教ほど眞劍なものはない。

「われは精神主義だ、向うは物質主義だ、精神が主で、物質は從だ、われは勝つのだ」とのみ考へて居てはならぬ。これこそ夢のやうな話であらう。物と心とを分けて、唯心とか唯物とか云つて居ては、人間が當面する問題に解決を與へるわけに行かぬ。物でなく、心でなく、併し、物であり、心であるものを攫まなくてはならぬ。宗教はそこにあるのである。生きてよし、死んでよし、――それで始めて闘爭が可能になる、驀直向前である。有無を超絶して生死一如と云ふ世界へ一たび這入つて來て、それから萬差の分別界で本當の働きができるのである。

東洋の民族は佛教で思想的に固まり得ると考へられる。それから科學主義の西洋もこれで化導できるのである。現

代の主流思潮は何と云つても科學であらう。この科學及び科學的と云ふべきものに對して、これよりも一次高位の觀點から適正な解決が與へられぬと、世界は破滅に歸する。而してかくの如き高次元の立場をとり得るものは佛教の外にないのである。佛教と科學とを對峙させて、佛教は科學と相容れるとか相容れぬとか云ふ人は、眞に佛教を解した人でない。

それから僧侶だからと云つて悉く佛教を解して居るとは云はれぬ。殊に僧職と云ふやうなことがある時代――これはいつの時代にでもあるわけだが、近時のやうに殊にそれが目立つ時代――では、僧侶に對して多くを望むのが無理であらう。彼等は知識と道德と宗教と經論とを盡して居るのであらう。それだけの話である。佛教――宗教――を今日の如き坊さんにのみ託しておいては、二つともその跡を絶つかも知れぬ、また闘爭場裡の何人も救はれないかも知れぬ。指導者階級の人〻も自ら宗教を知ることによりて始めてその重責を完遂し得るのである。人間の生命――宇宙の生命――は、政治・經濟・道德・道義・科學・機械・組織と云ふことだけで捕捉し得られるものでない。それらの事象のすべての下に流れて居て、それらを眞に動かして居るものに逢著しなければならぬ、而してそれを思想化しなければならぬ。これができる佛教者がほしい、彼等の要求せらるること、今日より急切なるはないのである。

庄松をただ無學無知の同行と見てはならぬ。吾等は何れも一たびは彼の境地に這入つて來て、それから千軍萬馬の個多的闘爭場裡に馳驅しなければならぬ。「闘爭」と云ふのは、單なる武力の意味でない、もつと永遠性をもつた思想的闘爭である。庄松的宗教經驗の事實の上に、時間と空間とを自由に驅使すること、飛行機の如く、戰車の如くなる思想の戰陣が展開せられなければならぬのである。

序

本書は二部より成る。第一部は、宗教經驗と云ふ事實につき、主として庄松底を題材としたもの。もつと組織的に敍述せらるべき宗教經驗總說とも云ふべきものへの序言と見てよい。第二部は庄松言行錄である。

昭和十八年春

鎌倉にて

鈴木大拙

序

宗教は決して閑人の閑事ではない、平和時代の夢ではない。人間の生活するところには必ず宗教がある。宗教のない生活も文化も考へられない。考へられないではない、事實としてそれはないのである。宗教ほど眞劍なものはない。それにも拘はらず宗教がわからずに居るのは、別に不思議はない。餘り近いものは却つて見分けのつかぬものである。日〻に使つて居るものは却つてその存在をさへ疑ふものである。宗教はどうしても一旦は知性的分別の世界から離脱せぬと認覺できないのである。

世間ではよく「おれは物質主義だ、われは精神主義だ」と云つて、その精神主義に宗教生活を認めんとする人もある。これは物と心とを分けて見る人で、二元論者である。宗教は二元論では成立しない。それなら唯心か又は唯物かと云ふことにもならうが、宗教はそこにもない。心でもなければ物でもないが、併しそれと同時に、物ともなり、心ともなるものがある。それを攫むことによりて宗教的生活の端緒がある。さうなると、生きてよし、死んでよし、花の吉野山だ。任運騰騰・騰騰任運で、往くとして可ならざるはなしである。またこれを驀直向前と云つてもよい、平常底と云つてもよい、佛と共に臥て佛と共に起きると云つてもよい。兎に角、生死とか、有無とか、物心とか云ふやうな二元論的境地を超絶しなくてはならぬ。靈性的自覺から萬差の知性的分別に入るのである。

東洋民族の宗教的生活の基底には佛教的なものがあると、自分は信ずる。ただそれだけに固まつてはならぬ。世界

に於ける現代思潮の主流は科學とその技術とであるが、日本人或は東洋人として、それを何等の批判なしに取り入れるほど危險なことはあるまい。西洋でも其の中に此の危險を感じて來るにきまつて居る。佛教的思想と感情とで養はれて來た吾等は、その思想の歷史性を顧みなくてはならぬ。卽ち歷史を生きたものにして、そこへ科學とその技術とを取り入れるのである。科學の宗教性と云ふことがある、これが日本人の生活の中に動いて來なくてはならぬ。

それにはまづ日本人的宗教經驗とは何を謂ふかを知るべきであらう。それで、「讃岐の庄松」と云ふ所謂る「一文不知の尼入道」——ここでは「土百姓」——の宗教生活を材料にして少しくそれを述べたいと思ふのである。淨土宗信仰の中に育つて無學無知とも見える人〻の上に日本的靈性の閃めき出るのを認める、——これほど愉快な事はない。今年の春、或る因緣で高貴の御方へ佛教のお話をした時、庄松の信仰に觸れたことをここに附記しておく。

本書は二部から成る。第一は宗教經驗と云ふ事實につきてである。第二は庄松言行錄である。初版は昭和十八年春、大戰爭の眞最中に出たのであるが、今度は少し書きかへて見たところもある。

昭和二十一年初冬

鎌倉の草庵にて

鈴木大拙

目　次

まへがき

「讃岐の庄松」の信仰を説述するに當りて、まづ宗教一般に關する幾分かの了解があるとよい。「宗教」に對しては、世間の人々は不思議に知識を缺いて居る、殊に今日の邦人にそれが多いやうである。それで邦人は何の見境もなしに宗教を嫌忌したり、迷信視する。而してまた他方では宗教でも何でもないものを認めて、それを宗教だと稱へる。甚だしきは此の種の「宗教」に對して人々の信仰を强制せんとさへするものもある。信仰の自由は今更云ふまでもないことであるが、憲法で保障せられて居るに拘はらず、何かと難癖をつけたがる。そんな人々に對して、宗教の何であるかをはつきりさせておくのが大事であると思ふ。まして此處に紹介しようとする庄松の信仰の如きは、深く人間性の奧底に徹したものである。吾等日本人の間に、此の如く純粹に人間の宗教性に觸れた人があるかと思ふと、人間性の遂に欺くべからざる事實について、大いに考へさせられるのである。

庄松の信仰經驗を、單なる田舍人のもので、知識人の間では、もてはやすだけの値打ちはないと云ふ人もあらう。これは大なる誤である。彼の信仰のうちには實に雄大な思想がある。此の思想は今日の日本をして世界的に重きをなさしめるところのものである。武力には限りがある。思想には悠久性・包攝性・普遍性・積極性がある。いくら威張つても馬上で取つた天下は馬上で治められぬ。何よりも思想だ。日本の世界に於ける意義は、その所有にかかる思想にある。讃岐の一野夫の胸にまで宿ることのできた思想を、どこまでも掘り下げて、それに近代的哲學の思想體系を與へることによりて、吾等は祖先から受け繼いだ佛の命を生かし能ふのである。此の思想には無限に發展し得べき可

能性がある。殊に近代文化の基礎となつて居る科學精神に對して十分の説明と安定性とを與へることができるのが、此の思想の特性である。希臘や猶太の思想を包攝して、それらに內在する對立鬪爭性を解消して、人類永遠の福祉を確實に將來するものは、實に此の思想の外にないのである。

1

宗教の二義　普通、宗教と云ふものには二種の概念が混淆して居る。一つは赤裸裸の人間性から出るもの、今一つは集團的生活をしなければならぬ人間に對して社會的・制度的にその生活の上に加へられる一種の力である。此の力は主として外面から加へられるのであるから、必ずしもその人の人間性から出たものと一致しないこともある、唯〻一種の力の故に形式上隨順するだけに止まることもあり得る。而して當事者は此の隨順を以て自らは宗教的生活をして居ると考へることもある。それは、或る意味では宗教的生活は絶對性の受動的生活だからでもある。併しそれは、一種の錯覺と云ふべきもの、或は未だ深く人間性の奥底に徹した經驗を有せざるが故にとも云ふべきものである。何れにしても、宗教と云ふ概念の中に二種のものが這入つて居るので、その混淆を避けなければならぬ。

社會的に集團的に制度的に後から加へられる力としての一類の宗教にも、人間性から出た宗教と、その性格を同じうし得る場合もある。此の場合には、力の宗教はその壓迫性を失つて、靈的なものとなる。また外から加へられると云ふ「力」の宗教も、必ずしもいつも其の力の壓迫性を強調することなく、其の力は一種の集團的心理作用を喚起して、屈從の意識よりも模倣の意識のより強く働くこともある。多くの人の「宗教」的信仰に入るのは、此の模倣心理からであると云つてよい。人間は集團的・社會的生活をやらなければならぬのであるから、人間の模倣性ほど此の點で役立つものはないのである。所謂る教育なるものも、此の模倣性が基礎になつて、その活動が效果的になるのである。附和雷同性のないものは社會的生活を營むことができぬのである。これがどのやうに應用せられ濫用せられるかは、どこの國の歴史を見ても能く納得せられるであらう。人間と云ふものは誠に仕合せなもので、また大いに厄介千

萬のものである。

「力」の宗教、又は模倣心理を主とする制度的・形式的・機構的宗教に對立する第一類の宗教——人間性そのものを主體とする宗教——を、人間の靈的生活と云つてよい。今此處に說かんとする宗教は此の種の宗教である。

2

無限と有限との對峙　靈の宗教——以下特別に限定せぬ場合には唯〻宗教と云つておく——、これには二つの對立する思想が含まれて居て、その關係から人間の宗教生活が出るのである。二つの思想を假りに無限と有限と云つておいてもよいが、それでは餘り漠然とするであらう。有限と無限の對立を今少しはつきりさせると、左の如き内容が盛られる。

「無限」のなかには	「有限」のなかには
動かぬもの、變らぬもの(寂然不動)	動いて止まぬもの、絶えず變異するもの(無常迅速)
對を絶するもの	對を待つもの
般若の大智慧	分別識
無知、無分別	見聞覺知、對象的認識
無緣の大悲	愛憎の中に生きること、倫理道義の世界
涅槃	生死
遊戲自在、神通無礙	業、因果、應報

畢竟淨、明淨直	煩惱熾盛、染汚、罪惡
佛（神 單數）	衆生、凡夫、人、神 複數、惡魔（サタン）
法	機
愛（アガペ）	力（マハト）
法身佛	佛魔
心眞如	物心、心生滅
造つて造られぬもの	造られて造らぬもの
自然、常爾、法爾	人爲、はからひ
求むれば卽ち應ずるもの	求めて已まぬもの
祈りをきくもの	祈るもの
一切を赦すもの	赦されざるを恐れるもの

是等の二列の雜然として並べられた項目は絶對に相容れぬ概念の對峙である。一方を肯定とすれば、他は全然その否定である。甲が有（も）つて居るものは悉く乙によりて全面的に打ち消さるるところのものである。甲があれば乙はない、乙があれば甲はない。兩つのものは同時同處にも異時異處にも在り得られぬものである。

是等對立の兩項は絶對に互に相容れぬものであるが、その相容れぬと云ふ事實そのことの故に、兩者は絶えず對立しつつ、而も合致せんとして已まぬものである。而して、その已まぬところに人間の惱みがある、そこから宗教が生れて來る。

（無限のがはに列ねられた項目を第一系列と名づけ、有限のがはに列ねたのを第二系列と名づけておく。）

宗教的反省　第二系列は元來そのままに置かれる限り、誰も何の惱みを覺えぬ。一般生物の生活を見ればわかる。が、それが人間の位に轉じて來ると、自らの居る系列につきて反省を始める時期が來るのである。第一に自分のおかれてある環境につきて反省する。事實は、環境につきて反省すると云つてもよし、また自分について反省すると云つてもよい。どちらかについて反省すれば、殘りの他につきても反省することになるからである。此の反省は色々の機會を媒介として起る。人々の經過して來た事情によりて違ふので、必ずしもそれは一樣には話せぬが、反省はある。反省と云ふは、今まで何事もなく進んで來たものが、ひよつと踏み止まらなければならなくなつたと云ふことである。それが、人間だけに、ただ踏み止まることをせぬ。人間の場合の踏止りは自分の進路の前後左右に氣が付くと云ふことである。卽ち、踏み止まると云ふ事實を經驗し、また自ら認識することである。此の認識が反省である。

それ故、反省の內容には、始めはただ踏み止まつたと云ふことだけがあつたらう。併し反省が深みを加へて來ると、その內容は多岐多面性をもつて來る。踏み止まるものは何か、踏み止まる場處は何か。進むこと、退くこと、――これは何の意義をもつものか。進むと云へば、何處へ行くのか、何處へ落著くのか。落著く處なくして、ただ無闇に進むのか。落著く處がなければ、進むとは何の義か、從つて退くとはまた何の義か。進退に意味がないとすれば、踏み止まると云ふことも無意味なこと、それ故、その事實性もないことになるではないか。それから、こんな鹽梅に進退するとか停住するとか云つて、まご〱するものは何か。それから、そのまご〱と云ふことは、まご〱せぬものなしには考へられぬではないか。まご〱せぬものとは何か。まごつくと云ふとよくなくて、まごつかぬと云ふ方がよいやうに聞えるが、よくないとか、よいとか云ふ價値判斷をするからには、何か標準がなくてはならない。その標

準とは何か。反省は此の如くにして、次から次へと發展して行くが、結局第一系列と第二系列との對立になるより外ないのである。これを人間の悩みと云ふ。而してこの悩みが實に人間性そのものだ。

人間である限り、前記の反省は必ずあるものである。ただ其の强弱・深淺・斷續は人によりて違ふ。從つて悩みの度合も人によりて違ふ。併しこの反省の一たび起らぬものはないのである、起るのが人間だからである。而して此の反省の意味は、第二系列中の人間が、第一系列と、何かの方法、何かの具合で親密な關係に這入りたいと云ふことである。第二系列は、あらゆる意味に於て、第一系列と相對して立つもの、相容れない位置に據るものである。然るに第二系列の中に起る反省は、何とかして、此の相容れないもの卽ち自分を、全然——絕對の意味で——否定するものと關係させたいと云ふのである。相互否定の關係でなく、何かの意味で否定以外の關係を結びたいのである。論理的には如何なる不可能でも、人間的經驗事實の上で、それを可能ならしめなくては已まぬと云ふのが、宗教的意識である。宗教は論理的に如是の「非合理」を敢へて犯さんとするところに成立する。

併し實際の話になると、宗教を「非合理」と云つてはならぬ。非合理は合理性を豫想する、而して宗教そのものには合理的も非合理的もないのである。宗教經驗の事實は、それだけで、最後であり、絕對であり、どこへも融通のつけられぬものである。それ故、論理など云ふものを持ち出す場合には、その論理は自分を主にして宗教を論理せずに、宗教から自分を見て、その論理を論理しなくてはならぬ。

3

宗教意識の覺醒　反省と云ふと知性的な響きを持つて居る。反省はかへり見るであるから、後方のみに氣をとられ

るやうであるが、すべて動くものは、必ず圓環性である、回歸性・回互性であるから、かへり見るものはまた、必ず向うを見るものである、兼ねて前後左右を見るものである。反省がないところに思想はない。反省は組織せられねばならぬ、知識とならねばならぬ。が、反省はまた必ず感性で裏付けられて居る。感性の伴はぬ反省はない。感性は、ここで最も廣い意味に用ゐられる、普通に云ふ感覺も感情も共に含む廣い感じである、或は深い感じであると云つてもよい。此の感じが反省に伴ふものである。これを、悩みと云ふ、悶えと云ふ。迷ひ又は惑ひと云ふ時は、其の中に知的なるものを含むと同時に感性的なるものをも含むが、後者の分量が多いとも云はれよう。逡巡躊躇して決意のできぬところから見ると、意志も亦この中に在ると云はれ得る。併し人間の心の働きと云ふものは、知とか感とか意とか云つて、そんなにきちんと概念的に分けられるものではない。但〻其の處に現はれ出る時、最も強く感じられるものをとつて、その働きの特徵とするだけである。人間の實際生活、人間の行爲には、是等三個の性格が、機械的に分析せられぬほどの複合體となつて居るのである。それ故、人間性の全面から見れば、反省・煩悶・懊悩・疑惑、何れでもよい、そんなものが動く時、そこに宗教意識の覺醒があると云ふのである。

宗教意識がその知性的反省面の動きを主として示す場合には、宗教人よりも哲學者が出來る、前記第二系列と第一系列との關係が主として知性的に解決せられんとするであらう。知性的な反省面よりも感性的反省面がより強く働く場合には、宗教的結著とも云ふべきものが二種の系列間に出來上る。普通一般の人間にありては、哲學者も宗教人もない、兩者を兼ねて而も何となくはつきりせぬものを懐きつつ、そのままで生死して行くのである。

宗教と哲學　哲學的解決と云つても、それは知性的であるから、その解決は最後的なものでない。何時でも細部の工作又は全面的作り換へと云ふやうなものを入れ得べき餘裕を有つて居る。知性は、一面個人的であるが、他面には

普遍性を有つて居るから、哲學者の思索は、一方ではその人に知的滿足を與へるが、他方では何時も他人の是正とか批判とか云ふものを待つことになつて居る。それで、哲學者は一種の寛容性をもつて居るのである。宗教人はこれに反する。自分の到達した結著は、知性的なものでなくて、その生活經驗の事實そのものの中から出て居る。それで、その人にとつては固より最後的・決定的・不許代換的である。他人の容喙の如きは絶對に許容し能はぬところのものである。宗教的結著は此の點に於て大いに哲學的解決と相違する、それ故、宗教は絶對個人性と云ふ性格をもつて居るし、哲學は普遍的世界性をもつて居ると云つてよい。哲學は時代を逐うて深まり行くことができようが、宗教はその人で始まつてその人で終るのである。宗教は、個個に安心立命し、個個に最後結著する。哲學者の場合では、第一系列と第二系列とは、思想の上で對立し、思想の上で解決せられるのであるから、兩者は、哲學者にとりては、いつも思想と云ふ媒介によりて現前底のものとなる。宗教人にとりては、兩者――固より兩者と云へば思想的背景の上に云ひ得られるのであるが――は、それは思想と生活とに分離せられないで、宗教人と云ふ個者の生活そのものの中に沒入して居るのである。それ故、兩者の關係づけは、思想の上、即ち自分から遊離して可能なのではなくて、生活そのものの中で出來上るのである。

4

淨土系の入信　これから宗教人一般について話しすることを止め、佛教者と限定しておく。佛教者が兩系列の關係づけを完了した時、禪者はこれを悟入と云ひ、淨土家は入信と云ふ。悟入と入信との字面の相違は、兼ねてその經驗面の相違を示すものであるが、今はそれを究めぬ。庄松の眞宗的體驗を語らんとするのであるから、淨土系、殊に眞

宗系の入信現象につきて一言する。

第二系列の中で眞宗教徒の最も關心する項目は罪業感である。罪業深き此の身は地獄必定でなくてはならぬ。それを脱がれて、どうして極樂往生が可能かと云ふのが、眞宗教徒の心の惱みである、宗教的反省の忽然念起である。第二系列に並べた項目は何れも交互に緊密な連繫をもつて居るので、罪業感は直ちに他の諸項目を曳き上げる。網の目はどの一つを取り上げても他を引きずることになる。殊に眞宗は佛教的傳統の上に立つて居るので、罪業と云へば、その傳統に繫がる一切の觀念は數珠繫ぎになつて、繼續的に打ち切れぬほど澤山に出て來る。それ故、信者の宗教的反省は、實際は豐富な內容をもつて居る。ここでは主として『庄松ありのままの記』(卽ち本書の第二部である)を材料として考察を進めたい。

5

庄松の入信徑路　庄松の入信の徑路がはつきりわからぬが、始めは、三業安心であつたのが、勝覺寺の周天と云ふ厚信の眞宗僧侶の教を受けて、正統的安心に歸したと云ふ記事のあるところを見ると、信心を得んために十分の惱みを經過したものに相違ないのである。彼は文字がなかつたらしい。それから彼は純朴な素質をもつて居た故、宗教意識の發展には割合に紆餘曲折を經なかつたと考へられる。それでも三業安心が彼の宗教的生涯の始まりであつたとすれば、彼は單なる一筋道を通つたものでなかつた。文字がなくて生來純朴であれば、受動的心理の素地が十分にあるのだから、宗教は容易に芽生えると想像せられるかも知れぬ。が、ただそれだけではいけない。そんな宗教には生きるものがない。どうしても何か始めに、當事者はいくら無意識であつても、第二系列と第一系列との間に存在する絕

對矛盾性を感ぜずには居られぬ。二重の系列などは、他人の云ふこと、宗教生活を何かの意味で學問的に取り扱つて見ようとする人々のすることである。一般の宗教人は、そんなことには固より沒交渉である、殊に庄松の如きに至つては、それは絶對に無關心の論議である。が、當事者の自覺如何は吾等にとつてはまたどうでもよいのである。少しでも研究しようとするものには、何か上記のやうなことを云はずには居れぬのである。

庄松は、宗教的天才と云ふもをかしなものだが、その天分には宗教意識の昂まるやうに出來た心理傾向があつた。何かの機會に、無緣の大悲の光に攝取せられたいと云ふ心持が深く動いたのである。卽ち自分の如きものでも極樂淨土へ往生できるかと迷ひ始めたことがあつた。「自分らのやうなもの」と極樂往生との間に、どんな論理的不可能性のものがあるかないかにつきては、彼は嘗て考へなかつたのである、只〻自分でも往生できるかと迷つたのである。それには、身口意の三業で彌陀を念じ、名號を稱へ、禮拜恭敬を勤めなくてはならぬと教へられ、その通りに實踐して居たに相違ない。ところが三業安心は、自力の分子を多量に含んで居るから、自己の精神的鍛錬が大いに要求せられる。三業を揃へて彌陀歸仰の實を擧げることは容易ならぬ宗教的訓練で、聖道門の人でもこれを難しとするところである。庄松は、此處で迷ひ、此處で惱んだのである。彌陀の慈悲にして教へられるやうなものであるなら、そんな自力的訓練でなくても、淨土參りはできなくてはならぬはずだ。庄松はこんな理窟を押しつめて考へたとは思はれぬが、何だか腑に落ちぬものを感じたに相違ない。

庄松は無條件に如來の大悲に包まれたかつたのである。彼には惡業に惱むと云ふ經驗があつたとも考へられぬが、彼は何かの意味で限られて居る人間だと云ふことを感じたに相違ない。これは如何なる程度で、知性的に又は情性的に反省せられるかを問はず、苟くも人間である以上はいつも此の感じをもつものである。これは感じであるから明白

な意識を伴はないであらうが、人間は元來すべての方向に限定せられたもの故、此の事實は善惡賢愚の如何に拘はらず、必ずその感ずるところである。而して此の感じの故に、淨土の話、彌陀弘誓の本願、無限で無條件の大慈悲など云ふことを聞くと、どうしてもその惠みの光の中に攝せられ得るかと自問するのである。今日幾許か學問があるとか思索するとか云ふ人〻にとりては、阿彌陀樣がいらつしやるなどと云つても、そんな存在に接したことがないと云ふであらう、或はそんな存在があつても自分には沒交渉だとも考へるであらう。ましてその存在が無限で無緣の大悲の所有者で、吾等の罪業を無條件に取り除いてくれるとか、そんなものは極樂入りの邪魔にはならぬなどと聞かされると、それは爺さん婆さん方のお伽噺だと云ふふうに、一笑に附してしまふ。理窟を云ふことを覺えた吾等は、覺めかけんとする自分の宗教意識を、そんな鹽梅にして一時に抹殺する、或は抑壓しておく。而してそれが日本國民だ、丈夫の意氣だなどと大言壯語して憚らぬ。然るに、庄松の如き純眞の人間性は、如來樣や淨土往生の話を聞くと、無條件にそれを信ずる。元來信ずべきものが自分にあるからである。それがそんな話を聞くと、啐啄同時・函蓋相應で、なるほどと首肯する。併しながら自ら顧みると、どうも無條件の御慈悲を、自分の方から無條件では受け容れないのである。向うからは無條件で授けると云つても、限定せられて居る人間性は、自らの限定性を捨てるわけにいかぬ。それが、迷ひである、惑ひである、疑懼である。庄松はこの矛盾を、論理に無關係で、感じたのである。三業安心に取りすがつて見ても、どうも尙人間性の奧底から安心させ來たるものがない。

論理と宗教經驗　彌陀の大慈大悲は絕對であると云はれても、此方でもつて居る有限性・限定性・相對性など云ふものに障へられて、その絕對なるものが這入り込まない。この這入り込まぬのが事實なのである。而して此の事實の故に惱む吾等である。第一系列の諸觀念と第二系列のものとは、もと〳〵正反的對立として出來て居るので、それが

人間の悩みそのものなのである。此の悩みのとれるのは、絶對に相互否定性のものが、その性格を解消させる時である。それは論理的に全然不可能事である。庄松は論理せぬが、その人間性は迷と云ふ名で此の矛盾の上に彷徨して落著くことができぬ。無緣の大慈悲はどうして自分を襲擊し來たつて、自分の條件要求性を一擧に撲滅し去るであらうか。大慈悲は自分の目の前にちら〳〵して居る、それは實に自分の後を逐ひかけて來る。自分は逃げ廻る。無條件でよいといくら大聲疾呼して來ても、自分は「それでも何かお土產を差し上げんでは」と云つて、あつちへ隱れ、こつちへ避ける。學者の云ふ論理の矛盾は、庄松の場合では、こんなふうに生活事實の上に經驗せられるのである。第二系列は、その全力を盡して、第一系列に對抗する。かう對抗するのが、第二の第二たる所以で、是非もないのである。が、どうしても此處に摩訶不可思議の事實經驗——論理的に合理化するかしないかは、全然論外として——、そんなものが現前しないといけないのである。實際、第二系列と云ふものがあつて、それに對峙して第一系列が考へられると云ふこと、そのことが、摩訶不可思議の經驗を示唆して居るのである。論理的(?)に云へば、矛盾の故に、その矛盾は解消すべきものなのである。庄松は無緣の大悲の中に始めから居るのであるのを、おせつかいな和尙さんが彌陀や淨土の話をしたので、庄松は動き出した。じつとして居れば、矛盾も迷ひも何もなかつたのである。が、一旦動き始めると、それは逃げまはると云ふ意味になつて、阿彌陀さんは、彼を追ひ驅けまはすと云ふことになる。向はんとすれば乖くのである。併し乖くことによりて人間は人間に歸ることができる。動き出さねばならぬやうに出來て居るのが人間である。卽ち、人間は阿彌陀さんに逐ひまはされる時に、本當の人間になるのである。それは何故かと云ふに、いくら逃げをへようとしても逃げをへられぬことを自覺して、追ひ付く彌陀の手に自らを投げかける時が屹度あるからである。第二系列が自らを第一系列に對立させて、その限定性を自覺した時、早く旣にその自覺から飛び出て

居るのである。これを自覺の往還二回向性と云つておく。また宗教的に云ふと、求むるところあれば必ず應ずである、叩けば必ず開かれんである。併し眞宗的庄松の體験では、求むとか、叩くとか云ふ能動的方面よりも、向うから下されると云ふ受動的心理の方面が、壓倒的に強いのである。求むるから與へられ、逃げるから追ひ驅けられるのであるが、經験事實の上では、與へられ、攫まへられるのが最後の事實だから、能動の方は閑却せられて、受動面のみが當事者の意識全部を占有することになるのである。

信入は摩訶不可思議に對する自覺である。すべての人間的有條件性を捨てて、無限の慈悲の中に行住坐臥することである。庄松に於ては此の自覺が非常な明晰さを以て、彼の意識に現はれて居た。殊に概念性のものがそれについてまはつて居ないので、信入の自覺はいつも其の純粋性を失はなかつた。この故に、それが何か他のものに接觸すると、鋭利を極めた應酬ぶりを發揮すること、恰も禪者のそれを想はしめるものがあるのである。

6

信意識の内容　第二系列と第一系列とは、庄松の場合では、どう云ふ鹽梅に關係づけられたか。卽ち摩訶不可思議の内容と云ふものは何か。

『庄松ありのままの記』で讀む限り、庄松の信仰は極めて單純なものである。宗教意識の骨格とも云ふべき觀念を、そのまま、何の肉も皮も著物もつけないで、さらけ出して居ると云つてよい。それは大慈大悲の阿彌陀の腕の中にしつかりと抱きとられて居る、それ故、何もかも親様(阿彌陀)まかせで、自分の方には何もないと云ふこと、それだけが庄松の宗教意識の全部を占有して居るのである。而して、その親様たる阿彌陀様は、どんな存在か、どこに居られ

るのか、どんな時代に在世であつたかなど云ふことにつきては、彼は何等の好奇心をもたない。阿彌陀さんがいらつしやる、無縁の大悲の所有者である、いつかわからぬが遠い〳〵昔に本願を建てられて、吾等罪深いものを救うて極樂へやつて下さる、而して彼は其の誓願の完遂を自取正覺で證據せられたと云ふこと、それだけを無條件に受け入れて、それで限りなき法悅に浸ることになつて居るのである。固より上記の事項を受け入れると云ふ時には、庄松の方にも然るべき素地が出來て居なくてはならぬのである。三業安心の經驗もあること故、庄松は庄松としての全存在を擧げて、安心を求めて居たものに相違ない。それで遂に信入の經驗があつたのである。「大疑の下に大悟あり」と禪者は云ふが、それは心理學的事實である。眞宗の信者でも安心の上に於て大なる努力をやらなければ、信入の機會には惠まれない。彌陀よりの他力的働きかけは、こちらの罪惡が深ければ深いほど、それが強いのである。それで、眞宗の人は「惡人正機」と云ふ。併し此の惡は必ずしも倫理的に云ふのではない。分別智の上で、疑ひ深く、迷ひ深いもの、卽ち何かと分別的・對象的論理でもふりまはして、彌陀の存在・慈悲・威神力、それから淨土建設・莊嚴など云ふことに對して、彼是の議論をするものは、悉く「惡人」である。是等が彌陀教の「正機」であると云ふのは、そんな人ほど信入の經驗に深く強いものがあると云ふ意味である。大疑の下の大悟である。迷ふほど悟りが深い、信入が深いのである。それ故、庄松の徹底した信仰の裏には、心理學的に見て、その始めの迷ひの深いものがあつたに相違ない。彼は世間的の惡人でもなく、學問的に何等の造詣はないにしても、彼も一人の人間として、人間には離れられぬ有限性・相關性・不自由性など云ふものを、たとひ無意識であつても、何かの形で強く感じたものに相違ない。その形と云ふのが、如何に單純であらうが、單純であつたらうが、單純なだけに、また一本調子で強いものであつたに相違ない。入信後の彼の言行に見て、その入信經驗の並〻でなかつたことがわかるから、それ以前の彼の生活には

またそれに相應して強い宗教意識の發動があつたに相違ない。

7

信者吉兵衛の入信徑路　『信者吉兵衛言行錄』と云ふ本がある。物種（ものだね）吉兵衛は享和三年に生れ、明治十三年に死んで居る。庄松は明治四年に七十三歳で死んで居るから、或る年代は同時に生きて居たものである。庄松は讃岐の生れ、吉兵衛は大阪府濱寺船尾の人、商賣は隱居するまでは肴屋であつたらしい。庄松は日雇ひのやうな仕事で別にこれと云ふ專門の職業もなかつた。世間的分別とか一般の知識と云ふ點では、吉兵衛は遙かに庄松を凌駕した、それで物事を批評的に見ることもできた。今吉兵衛の「語錄」中から、彼が入信までの徑路を拔き出して見よう。庄松にも、何かそれに似たものがあつたに相違ないと思ふからである。また禪者の求道的徑路と比較して見ると、何かの參考にもならう。

「「御互に斯うして坐つてゐる間も、毎日命は向（むかう）へ向へと移つてゐる。日々、死が首に纏ひ附いて來た。蓮如樣の御文章に、平生業成と仰せられてある。平生業成といふ事は、斯うしてゐる間の事ヤ。斯うしてゐるうちに、往生の濟んだ人がなければならぬ。此の身の落著（をさまり）がどうなるか、どう仕舞がつくか、行つて見んと知れぬといふやうな事ではない。行つて見んと知れぬといふのは疑の心ヤ。御文章、御和讚、他人のやうな見やうでない。夜が明けてあるも知らず、火の消えてあることも知らず、眺め切つた御和讚、御文章に逢はせて戴くと、こんな者の助かる事に、チンと出來上つてある。そこに逢ふと、何んとも申し樣がない。それにあひながら、私は死んで行けぬ。それ故わたしはジツトしてゐられなんだ。平生業成といふ蓮如樣の御遺文（おかきおき）があるかぎり、此の世界に其人（そのひと）

がなければならぬ。それにしたところで、自分はどうもかうも仕様ない。夜分ひとり、蒲團にしがみついて男泣きに泣いてゐたこともあつた。何所で聽聞しても、そこになると知れぬノヤ。それについて、段〻思案してみたけれど仕様ない。命は縮つて來るし、終に婆さんに相談して、それから路銀を腰に卷いて出掛けて行つた。ところで、其日は西から雨が今にも降つて來さうになつてあつた。作つた綿は眞白にぶら下つてある。それを取うかとも思はず。かうして居るあひだも、時〻刻〻と、命が移つてあると思はれて來ると、ジツトして居られなんだ。其まゝ門口を出て行つた。さうしたところで見當というてなし、トボ〳〵尋ねて行つた。有難いことには蛇の道は蛇と申して、其所からそこへ知らして下された。どなた樣によらず、名の聞えた御法中にも、御同行にも、殘らず逢はせて戴いて來た。自分の仕様ないところを出言して、聞いてもらふと、速ぐ御介抱下された。『その通り、私も常〻聽聞致して居ります。其事にあひながら、私は死んで行けませぬ。あなたは其事におあひなされて、死んで行けますか』と、押して尋ねると、死ねるとも、死ねぬとも言ふて下された御方が一人もなしであつた。丸で困らしに歩いた樣な事であつた。困らしに私は歩いたでない。此身ひとり、どうもかうも仕様ない故に、尋ねて行つたノヤ。

伊賀、伊勢路から、江州へ入つて、あちらこちら尋ねて行つた。江州の松尾の教專寺と云ふ御寺を指圖して戴いた。其の御寺の坊守樣は、常〻裾長の著物を召してをられた中〻の大寺であつた。御院主樣に遇ふて、『如來樣は我等に御不便かけて下されてあるといふことを、かね〴〵聞かせて戴いて居りますけれど、私は死んで行けませぬ故、遠方から尋ねて參りました。何卒こゝのところを御介抱下され』と申し上げた。けれど、其の御方はどういふものか、押して申しましたけれど、ウンともスンとも言うて下さらずにあつた。指圖してくれた人は、

トテモ(私が)よう行かぬと思うて、教へて呉れたかと思うたワヤ」と言はれた。

「其晩は其の寺で泊めていたゞいて、翌日朝早う起きて、山へ登つて見ると、遙か向に大い白〻としたものが見えた。『あれは何でござりますか』と尋ね申すと、『彦根山の御城である』とのこと。『此所から何里ありますか』といふと、『五里の道程がある』と申して居られた。其時始めて、かういふ遠方まで來てゐるかと思うたワヤ。彦根山の御城を五里後に見てゐた。それまで、トボ〱尋ねて行つたけれど、よう出逢はずに歸つて來たワヤ」と言はれた。

「さて我家へ歸つたところで、我が兒が大う成つて居るのを見て、ビツクリした。家内に『どこの兒に乳呑ましてゐるか』。『これは内の岩である』と聞いて、もう此の樣に大う成つたかと思うたで」と言はれた。」(信者吉兵衞言行錄、第一則)

「「其後河内の高松の稱念寺樣に逢はしてもらひかけた。暫くのうちに、稱念寺同行と皆から言はれるやうに成つて來た。御院主樣に、不審なところを段〻御尋ね申すと、『吉兵衞はあまり聞きが強い故に、他力を見失ふかと思ふと、コワイ』と申された。それを聞いて、こんな者(自分のやうなもの)の聞きが強い位で、他力を見失ふやうな小い他力であるまい。此の樣な事申す坊さんに何時まで附いてゐてもあかぬと、其場で方が變つたで」と言はれた。

「其後にて、『お前さんに逢はすお人は、大阪の備後町の西方寺殿に逢はすより外に、逢はすお人はない。あのお人は學者の信者である』と教へて下された。さう知らして貰ふと、なんでも早う逢ひたいものやと思うてゐた。其の後間もなく此の村のしまひ風呂に入つて、風呂の中で、『西方寺樣の御說教が住吉の松岸寺樣に勤つてある』

と聞くなり、『何日からや』と尋ねると、『昨日から三日間の御座(おざ)である』と聞いて、うれしうて〳〵、我家へ帰つて、辨當を早うからこしらへて出掛けて行つた。住吉まで行つたところで、漸(や)う〳〵東が白んで來た。西方寺様に始めて御目にかゝつて、一間ほど手前から申し上げたところが、『傍へ』と仰せ下された。よつてジリ〳〵膝ですり寄つて、日頃の思ひを聞いて戴いた。『私は死んで行けませぬ』と申し上げた時に、『死なれたらよいかな』と仰せられて、其あとで『御領解文の通りかへ』と、御自分の事を少しも仰せられずに、御領解文を差出して、御調べくだされた。其時、此の御方こそ私の御知識であると、一遍に眼がついたで」と言はれた。

「わしの御知識はこんなものの聞き心まで拂うて下されたで」と言はれた。」(信者吉兵衞言行錄、第二則)

「御隱居様(了恩居士 信者吉兵衞のこと)が御知識の西方寺様に遇うてから後、家内に申されるには、「私を暫く暇くれぬか。彼(あ)の様なお方の御供して行きたいから」と申された。其より兩掛の荷物を擔うて、あちこち御供なされた。西方寺様が船尾(地名)の近くで御説教して居られる時、獨りより無い息子さんが急病であつた。隱居様は息子を膝の上に抱き起して、「兄、苦しからうが暫くの辛抱ヤ、して呉れ。おれも此事はのがれられぬのヤ」と申された。其より間も無く息引き取つた。其の死骸を其儘にしておいて、西方寺の御身を、或る在所より、次の御寺へ送り屆けておいて、内へ歸つて葬式のこしらへをなされた。

近所の人〻が悔みに行つた。定めて吉兵衞様は片手もぎとられた様に思うて居られるであらうと、御悔み申すと、「これは此の世の有樣で御座ります」と申して、ピクツトもして居られなんだ。」(信者吉兵衞言行錄、第三則)

8

絶對憑依感の自覺　庄松の彌陀信仰は、シュライエルマッハーの絶對憑依の感じである。そこには一分の知的解釋を入るべき餘地がない。他人から見ると、そんな感じだけの上に宗教意識の基礎をおくことは危なげである。もつと何か知的にこれと抑へ得べきものがなくてはならぬと云はれるであらう。が、庄松自身にとりては、「他人」の云ふことなど聞く耳がないのである。彌陀と自分との直談判できまつた信仰は絶對的なものである。それで、「後生の覺悟はよいか」と問はれると、庄松は「それは阿彌陀さまに聞いたら早ふ分る。我の仕事ぢやなし、我に聞いたとて分るものか」(庄松言行錄、第二十七則)と答へる。また「親から下されるを戴ゝ(たいく)したこゝろぢや」(庄松言行錄、第四十七則)とも云ふ。また誰の言葉であつたか忘れたが、「親に抱かれて居る小兒は、はねればはねるほど、親がしつかり抱きしめるやうなものだ、彌陀の大慈悲は」と云つた人があるが、此の小兒に絶對の憑依心がないと、それができぬのである。小兒にはその事實だけがあつても、その事實に對する自覺がないので、庄松のやうには云はぬ。此の自覺が入信の姿である。宗教生活の指導原理は實に此の自覺に外ならぬのである。

信を得たと云つても、信を戴いたと云つても、「なんともない」(庄松言行錄、第二十七則)のである。梅が松になることもなく、人間が逆まに歩くこともない。もと／＼如來の光明裡に行住坐臥して居るのだから、「鰕跳ぬれども斗を出でず」だ。唯ゝ人間としては、「なんともない」と云ふ自覺と、「有難い、勿體ない」と云ふ感謝の念があるべきわけなのである。宗教はこれで盡きて居る。自覺があれば、感謝又は報謝は自ら伴隨して出る。「任運騰騰、騰騰任運」、又は「日日是好日」と禪者は云ふが、眞宗信者の表現には、人間性が餘計に讀まれる。禪者にはどうも「自然性(おのづからしかる)」の方が目につ

く。吉兵衞は次のやうに云ふ、「丁度赤兒が母親の懷に抱だかれて居るやうなものや。御迎ひも要らぬ筈や」(信者吉兵衞言行錄、第十六則)と。さあ臨終だと云つて、佛樣達のお迎ひもいらぬのである。このままでずつと行けば、「それでなんともない」のである。禪者の「日日是好日」又は「平常心是道」に對して、眞宗の吉兵衞は、

「難有いことばかり聞かせて貰ふことが佛法かと思うてゐたが、何につけても、何につけてもと、申して戴いて居られた。」(信者吉兵衞言行錄、第十七則)

である。「何につけても、何につけても」、雨が降つても、雪が降つても、食べられても、食べられないでも、「難有い佛法ではないか」。正法に不思議なしと云ふが、その不思議のないところが、實にその不思議なところである。ここに自覺の閃めきの出る時を、獲信の時節と云ふのである。

9

此の自覺は不思議そのもの　此の自覺は、既に不思議のない不思議であるから、矛盾のままの自己同一性と云ふより外あるまい、無分別の分別である、無知の知である。自分の存在は第二系列の外に出られないで、而してそのままに第一系列の中に生死して居るのである。これが不思議でなくて何であらうか。吉兵衞の言葉では、「エライ事〔が〕あればあるものヤ」(信者吉兵衞言行錄、第三十九則)である。不定の境に居る人間が常住の極樂を願ふことができるではないか。この「エライ事」が條件性の人間意識に上る樣子は、自おのづから あれともこれともはつきり分別智的に云ひ現はすことのできないものである。吉兵衞は、それで、「聞えましたとも申しあらはすことは出來ませぬ。また聞えませんとも申しあらはす事は出來ません」(信者吉兵衞言行錄、第四則)と云ふのである。庄松も亦「一念歸命の御味ひ」を聞かせてくれと尋ねられて、「ありてこ

まる、なけりやならぬ、たすけたまへぢや」と云つた（庄松言行錄、第八十二則）。甚だ簡にて而も要を得て居る。入信の論理的構造は無分別の分別であるから、「ある」と肯定もできず、それなら「ない」と否定もできぬ。肯定とか否定とか、さうとかさうでないとか云ふ事ができぬ。曖昧で不明瞭だと云ふ人は、さう云ふより外ない人なのだから、どうしてもそれ以上に出られぬ。はつきりすることは第二系列の性格であるが、第二が第二に止まることができなくて、其の中に第一の相卽相入の事實が經驗せられなければならぬと云ふところに、第二系列のはつきりさは、自らを超剋しなければならぬ運命を有つて居るのである。それで德山は、「道得也三十棒、道不得也三十棒」と云ひ、また「問へば卽ち過有り、問はざるも猶ほ乖く」と云ふ。僧あり、出でて禮拜すると、德山は直ちに打つた。僧は「始めて禮拜したばかりですのに、何の罪過があつて打たれるのでせうか」と抗辯した。德山の親切はわからぬ。德山曰はく、「お前の口あけるのを待つて居た分には、とてもおつつかぬ」。

内から起るもの　第二系列者のなし得るすべては自覺である。哲學者は此の自覺に論理づけんとするが、此處に記憶すべき一事がある。哲學者は既成の論理だけで宗敎的自覺を規定しようと考へてはならぬ。論理から自覺は出ぬ。自覺から論理が出なければならぬ。既成の論理では間に合はぬに極つて居るから、それには頓著せず、自覺のみを目當てにして、それに合ふやうな論理を作ることである。自覺が先で論理は後だ。宗敎的自覺は、いつも内から出る、外から這入らぬ。論理は内のものでなくて外のものである。内から外へは出るが、外から内へは向かぬ、而して内から出るものにのみ往還性（わうげん）・回互性（ゑご）・圓環性があることを忘れてはならぬ。此處に内と云ふは、第二系列が「自分だけでは何もならん、間に合はん」と云ふ時、第二をして第二たらしめるところのもの――それは第一系列であるが――、それが内より「發起」する、それを内と云ふのである。併し第二系列の自分はもとの自分で、その第二系列たること

に於てはかはりがない。「山是山、水是水」である。ただ「鳥飛んで鳥に似たり、魚行いて魚の如し」の自覺がある、而して此の自覺が宗教意識の基底に横はつて居る。

吉兵衞は庄松よりも知性的なので、また吉兵衞を紹介して、庄松を了解する楷梯としよう。

「或時、小梅様が隱居様(吉兵衞)に向つて、「あなたは仕様の無い爺様ヤと申されますが、私の仕様のないのとは違ひます」と申された。隱居様は「何を云ふ、同一ヤ」と言はれた。小梅さんは「イ、エ、違ひます」。「何を云ふ、同一ヤ」と何べん申しても「同一ヤ」と申される。小梅様は、「隱居さん、それでも、信心いたゞいてゐる人と、いたゞいてゐないものと、あるヤおませんか」。「それはある」。「それ見なされ」と、喫驚するやうに小梅さんが申された。隱居様はその時、「此う云ふと、お前さん、何ぞ變つた六ケ敷いことがあるやうに思ふか知らんが、何んにも變つた六ケ敷い事があるのでない。發起と云うて、我が方は何んにもならぬ。間に合はなんだと云ふことが、内らから發つて來なければならぬ譯があるワヤ」と言はれた。」(信者吉兵衞言行錄、第百十二則)

仕様のないものと絶對一者　「内らから發つて來なければならぬ譯があるわや」と云ふ吉兵衞の言葉には、大なる道理が祕められて居る。彼は學者でないから、他力信心の獲得については、何も概念的なものを持たぬ。但し彼が自らに經驗した事實をそのままに記述するのである。彼は別の處で、「私の仕様のない態は言うてしまへぬノヤ。何うひつくり返しても、斯うひつくり返しても、言うて仕舞へぬノヤ」(信者吉兵衞言行錄、第百三十二則)と云つて居るが、その「仕様のない態」と云ふのは、第二系列の身分では、第二系列をたよりとして居る限り、それから超出することは絶對に不可能であるとの意味である。併しそれにも拘はらず、第二系列の内から「我が方は何にもならぬ、間に合はぬ」と云ふ自覺が出て來る。此の自覺が、出ようとは考へられぬところから出るのであるから、それには譯がなくてはならぬ。「なくては

ならぬ」と云ふのは吾等の云ひ分で、吉兵衞自身では、單に「わけがあるのや」である。第二系列と第一系列との關係づけは、吉兵衞の如き、庄松の如き、妙好人の場合では、經驗事實として、概念的なものは更にないのである。「仕樣のないもの」、「どうにもかうにもならぬもの」、「箸にも棒にもかからぬもの」、「犯罪で牢死したもの」でも往生できる、「己らさへ參れる」(庄松言行錄、第二十九則)と云ふもの、――何れも第二系列のどん底に居る人々でありながら、それに拘はらず、「親の內ぢや遠慮には及ばぬ」と云つて佛樣の前で晝休みする庄松(同上、第十二則)、「角があるままで」極樂往生に露ほどの疑心を抱かぬ庄松(同上、第二十八則)、彼に在りては、第一と第二の系列が、論理としては到底融和できぬのであるが、生活の上では、そのままに相卽相入して、何等の支障を生ぜぬところに、佛智の不思議があるのである。

吉兵衞の言葉で此間の消息を傳へると次のやうである。「かう云ふ油斷だらけのものを寄せて、御油斷のない法が顯はれて御介抱なさるゆへに、油斷と云ふことないノヤ。私は今其の事に遇ひ奉る」(信者吉兵衞言行錄、第四十三則)。また曰ふ、「迷の命が終つたら、光明から光明づたひヤ」(同上、第四十四則)と。また曰ふ、「私はもつと迷ひたいのに、迷はれぬやうな目に遇ふ」(同上、第四十五則)と。また曰ふ、「生死の難渡海を後にしてゐる爺樣ヤデ」(同上、第四十六則)と。何れも第二系列と第一系列とが相卽相入して居て、而して兩者の區切りがちやんとついて居るのである。凡夫は凡夫以上に出られぬ、また出る必要もない。ただ出られぬと知る時、自ら(おのづか)出て居る。此の知の一字の故に煩惱卽是菩提である。吉兵衞と伊左衞門との問答を參究して見ると、吉兵衞の立場がよく讀まれる。伊左衞門は第一系列を第二系列から離して見て居る、兩者は別別になつて居る。これに反して吉兵衞の見處は第二系列に卽して第一系列中に生きて居る。それで、彼の御領解は聽聞せぬ前と少しもかはつて居ない、白木の御領解であつた(信者吉兵衞言行錄、第百八十四則)。伊左衞門は知性的に眞宗の安心を把握せんとして居たので、吉兵衞のために、大いにその鼻頭をへし折られたのである。次のエピソードを見よ。

「伊左衞門樣の門の前の人が大病で床について居られた。そこへ伊左衞門樣は御見舞に行かれて、「お前さん、なか〳〵大病ヤが、ひよつとしたら死ぬで」と申された。すると病人は「斯んなに子供が多勢居るのに死んでも死ねますか」と云はれた。それを聞いて伊左衞門樣は呆れ果てゝ、家へ歸るなり、家内に「お梶、まあ、ひどいものヤなあ、佛法に遇はぬと云ふものは。前の病人は死んでも死ねますかと云うた。そんな心になれるものやろか」と申された。またその足で隱居樣（吉兵衞）に遇ふために、和泉へ歩いて行かれた。

途中で河内國三宅の樋口先生（醫師）の宅へ御立寄なされた。伊左衞門樣はお梶さんに申されたと同じやうに、「佛法に遇はぬ者はひどいものですな」と申された。先生は「まあ、さうかヤ、ほんにまあ、佛法に遇はぬものはひどいものヤなあ」と云はれた。

それから漸々和泉に著いて、隱居樣にお目にかゝられた。隱居樣は伊左衞門樣を見るなり、「伊左衞門さんか、よう來て呉れた、よう來て呉れた。ソやが、一寸待つておくれ」と云つて、直ぐに村の同行に、「皆さん、來ておくれ、伊左衞門さんの御縁が立ちますよつて」と申されて、案内に行かれた。

皆が集つたところで、伊左衞門樣は「よう來たのヤない、來なければならぬので來ましたのヤ。まあ、聞いて下され。私の家の門の前の大病人が、斯ないに子供が多勢ゐるのに、死ねますかと云ひますがな」と申された。すると隱居樣は顏色變へて、「伊左衞門さん、お前さん、その人と變つた死にやう出來るカヤ。お前は相談の仕甲斐のないものぢヤ。さあ此の飯たべて、チヤツチヤと歸んで下だんせ」と、大そうお叱りなされた。

伊左衞門樣は立つても居ても居れなくなつて、シヨンボリ萎れ返つてしまはれた。清次郎樣は傍に居られたが、御氣の毒で見るに見兼ねて、「伊左衞門さん、まあ、腹が立つやらうが、わしでも時々叱られて、そないな目に

遇ふことがなんぼもある。まあ〳〵」と引き止めてお泊めなされた。」（信者吉兵衞言行錄、第百八十七則）

10

無と有　第一系列が第二系列の中に融け込んで居ると云ふ意味は、すべて吾等の分別識なるものは、無の場處で動いて居ると云ふことである。第一系列は無の場處と云ふことである。第二系列は此處で萬差の分別計較をやつて居る。この無に氣のつかぬ限りは、分別計較は自らを超えるわけに行かぬ。即ち煩惱はいつまでも煩惱として、その所有者を地獄へ〳〵と追ひやる。これに反してその無の場處に目覺めたものは、他から見ると「無念無想」と誤まられるも知れんが（信者吉兵衞言行錄、第百八十八則）、其の實は破襤衫裡に淸風を盛るで、無の淸風は吹きまはつて居ても、破襤衫は依然として破襤衫である。吉兵衞の言葉は禪者のそれによく似通うて居る、同じ境地から出て居るからであらう。信者吉兵衞曰はく、

「此の吉兵衞はデン〳〵蟲より劣つてゐる。デン〳〵蟲は家を持つて歩いてゐる。此の爺樣は尻の下も無いものヤ。さうぢやが、萬善萬行、恆沙無量の功德が我がものに成つてあるかヤ。」（信者吉兵衞言行錄、第四十則。傍點筆者）

また曰はく、

「御領解文の初めに、「モロ〳〵ノ雜行雜修自力ノ心ヲフリステ、」と仰せられてある。自力の心を捨てたら、聞く物柄が無いがと言はねばならぬ。それで聞きぞこないが無いノヤ。」（信者吉兵衞言行錄、第四十一則）

「尻の下もない」とか、「聞くものがない」と云つて、而して、何を聞いても誤まらぬ、すべての行爲がそこから出ると云ふは、全く禪者の口吻である。吉兵衞は極樂も地獄も云はぬ、南無阿彌陀佛さへも云はぬ。デン〳〵蟲の擔いで

歩くのは、分別のはからひである、仕様のないものばかりである。吉兵衛の爺さんは、そんなものを悉く太平洋の浪の底へ捨てた。否、彼は捨てたとは云はぬ、擔いでは居るが、それに氣を奪はれぬ、それで分別もはからひもある。が、それは彼を禍せぬ。何となれば、彼は第一系列の「無」の中に起臥して居るからである。「無邊風月眼中眼、不盡乾坤燈外燈」。第二系列を背負つて居なくては、第一系列の萬善萬行は吾がものにならぬのであるが、吾等は背負つて居るものにのみ氣をとられて、自分のためにこれを背負つてくれるものに思ひ到らぬ。そこに人間のすべての悩みがあるのである。

庄松は吉兵衛ほどの理智をもたぬ、彼は只管に第二系列をそのままに肯定して默默として居る。これを無心の境地と云ふ。此の境地に到らぬものが、そんな行爲をやると、如何にも自ら高く標置するもののやうに考へられて、俗に云ふ鼻持ちがならぬのであらうが、庄松のやうなものになると、第二系列を透して第一系列そのものが滲み出るのである。かう云ふところを東洋的風格とでも云つてよいのかしらん。餘韻嫋嫋たるものがある。これは普通に云ふ示唆(サゼスチヨン)ではない。第一系列の實物が脱體現成するのである。脱體現成であるなら、餘韻など云ふものはなからうと考へられようが、それは概念上の話である。實際はそのものが飛び出して來て、而してそこに限りなき清風地を帀るものがある。所謂る「無處有ノ月波澄ミ、有處無クシテ風浪起ル」。

庄松は逆立(さかだち)して見せた。「なんだ、そんな輕業師の眞似して」と、傍觀の同行が云へば、「おまへ達が落ちて行く眞似ぢや〳〵」と答へた(庄松言行錄、第二則)。

『往生要集』の繪が蟲干せられたのを、大勢の人が拜んで見て居て、庄松にも拜めと云ふ。庄松曰はく、「お前等はよく見ておけ、己らはそんな處に用がないで見ぬ。云云」と(庄松言行錄、第六十九則)。

地獄の光景でも描いた繪が澤山あつたのであらう。庄松は、そんなものとはもう縁が切れて居た。いつまでも第二系列に止まつて居るべきでない。正覺成就の阿彌陀さんは此處に現前して居るではないか。

花咲き月出づ　庄松は洗濯物をして居て、誤まつて水に落して流してしまつた。兩手を擧げて、「落ちた〳〵、地獄へ落ちるもこの通りか」と云ふ（庄松言行錄、第五十九則）。第二系列の眞中に居て、而もそれを離れ得るのは、人間のみに許された餘裕であるが、吾等の多くは、概念的に離れて、自覺の經驗事實の上では離れ得ない。それで、佛教者の云ふ執著なるものが中々にとれない。「無心無我無人故、依稀タリ花ノ咲クニ、髣髴タリ月ノ出ヅルニ」と云ふことがあるが、庄松は第一系列そのものとなつて、第二系列の地獄行必定を眺めて居る。庄松の第二系列的生活には、「清風拂明月、明月拂清風」ものがある。

庄松の洗濯物流しには、事實上、其の物と庄松とは離れたものであるが、おその同行は自分が沼田の中に落ちこけた。その時彼女は「落ちる〳〵」と長々きいてゐたが、今こそ落してまで見せておくれたか。南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛」と、獨り言云つて起きあがつたと云ふ記事が『信者めぐり』（二八頁）にある。

庄松もおその同行のやうに、河の中に自分が陷ちて流されたとしたら、彼は何と云ふかしらん。これが娑婆の姿だと云つて、さつさと流れて行くかしらん（庄松言行錄、第七十六則）。庄松は男で、おそのは女であるから、信心のはたらきにも、自ら心理的特殊性が出るでもあらうか。

大阪から船で歸りの途中、大風で船は木の葉の如く波間に浮き沈む、船中大混亂の眞只中、庄松は鼾聲轟轟、同行に搖り起されて、「ここはまだ娑婆か」と云つた（庄松言行錄、第三十九則）。生死一如の世界に居る彼は涼しい。

「安心が中々出來ぬ」と云ふ者に對して、「それは極樂まゐりをやめにしたらよい」と、庄松は云つた（庄松言行錄、第五十七則）。

禪者の問答のやうであるが、事實、第一系列を氣に懸けて居ることは、それを第二系列に引き下げることである。卽ちそれは地獄必定から離れられぬと云ふ意味である。趙州の「放下著」もまた這裡の機微をもらして居る。

かう云ふやうな境地は學問的には容易に攫まれぬ。第二系列の中に居て、それを反省できると云ふところに、人間たる所以があり、學問もそれから必然的に開展して行くが、いくら分別智の全部をひつくるめても、無分別智そのものは分別せられぬ。分別智を放下著することは、學問の根柢を切斷するのであるから、學問は自殺を肯んじないのが當然である。本山からの御使僧さん達は、何れも說法業務者であるから、雄辯滔滔四筵を驚かしても中身はない。それが普通なのであり、別に怪しむを須ゐない。庄松は別に學問を排することはしない。自らは學問の何たるかも知らぬからでもあるが、自分の信心そのものから見ると、自分の相手は彌陀その人の外にあり得ない。それで、御使僧さんから示談を申し込まれても、庄松は斷わる。「御使僧さん等の手に合ふ歟。己には阿彌陀樣さへ持ちあまりたのぢや」（庄松言行錄、第七則）。

御使僧など云ふのは、學問で鑄型を覺えたにすぎない。同行は何れも眞劍で實地の體驗の上で、示談もし、相談もする、それでいつも生きて居る。「三年の佛學は同行の一口話にも足らぬ」と吉兵衛は云ふ（信者吉兵衛言行錄、第二百八十五則）、誠なるかなである。

11

「**殿裏底**」　庄松の風格は吉兵衛のと相違する。また前者には理智のはたらきが殆んどないと云へる。それで、宗教意識の素朴性がよく現はれて出るが、それと同時にその鋭角性が觸れるものの肺腑を突き通す。第一系列が、第二系

列の各項の間を右回左回せずに、一直線に外部へ飛び出すと云つてもよい。それ故、庄松にとつては、彌陀がどんな意味での實在であるか、それは問題にならぬ。精精で六尺立方もあれば大變なものと思はれる佛壇の中に納められた阿彌陀樣と、學者が抽象的に把握せんとつとめる形而上學的存在との間には、次元の相違と云ふか、何かそんなものがある。併し庄松にとりては、佛龕中の木像の方が哲學者の把握せんともがくところのものよりもずつと實在性がある。庄松のやうな宗教經驗をもつて居るものから見れば、今の吾等が强ひて區別せんとする如き、分別識上のものは、全然ないと云つてよいのである。丹霞燒佛も一見識ではあらうが、庄松が木片を拜んで、生けるもののやうに挨拶するのを見ると、彼の生活には、物も心もない絕對一如の法界が覘はれるのである。哲學者の論理よりも、無知文盲の庄松の生活に、何だかひきつけられるではないか。吉兵衞は、造り花には匂がない、半分缺けて居ても本眞の花には蝶が寄つて來ると云ふ（信者吉兵衞言行錄、第五則）。その通りである。庄松は概念的造り花でない。それで木彫の阿彌陀も、彼にとりては象徵でない、やはり生きものである、「不思議」な生きものである。

醫者に見放された病人に安心させてくれと呼ばれた庄松は、病人そつちのけにして、佛樣へのお參りをさきにしようとした。庄松を賴んだ同行は、それよりも病人がさきだと云つたら、彼曰はく、「己らが本願つくりたでなし、助けてやるものを持ちているでなし、何も聽かせるやうなものはない。己らやお前を生れさせずば、正覺とらぬと誓をたてた佛が今こゝに正覺とりてあるぢやないか。これでも不足なのか」と。病人これを聞いて大いに喜んだと云ふ（庄松言行錄、第六十一則）。「今ここに正覺とりてある」と云ふのは、庄松がお參りしようとする御內佛のことである。分別識から見れば、そんなものが何の證據になるかと考へるより外ないのであるが、さうしてまた庄松自身には何等の自覺も意識もなからうが、「ここに正覺とつて居る」と云ふものの主體は、佛壇內のあみださんではなくて、さう云つて居る庄

松自身なのではなからうか。庄松は固よりそんな事は云ひもせず、考へもせず、それを聞いて居る同行の人々も、そんなやうな事を思ひつきもしないのであるが、それでも其の場一面に漲つて居た雰圍氣の動きは、慥かに「聖覺の本願は庄松その人の上に成就して居る」と云ふ方向を示して居たに相違ない。病人の「無意識」もこれを感じたので、「平生の信心」を取り返したのであると、此の論文の筆者は推斷したいのである。

法性身とは何かと尋ねられて、庄松は、襖の蔭にかくれて、「庄松は此内に居るぞ」と云つた（庄松言行錄、第二十六則）。第一系列の庄松が、第二系列の中から、ひよつと顔出すことは決して不思議でない。

田の草取りから晝休みに歸つて來て、御本尊様を佛壇から取り出し、竹の先へ結び付けて、「やれ〳〵親様もお涼しかろふ」と庄松は云ふ（庄松言行錄、第四十三則）。頗る常識はづれの行爲と考へなくてはならぬのであるが、庄松の意識の上では、木像の阿彌陀様と自身の庄松との間に區別がついて居ないのである。田圃で熱い日に晒されて蒸すやうな稻の間をくぐつて草取りをやつて居た庄松、内へ歸つてやれ〳〵と休む。涼しい風が腋の下を流れて行く、此の涼しさを誰と分けまふべきか。父母未生前の庄松と今田圃から汗に濡れて歸つて來た庄松と、二つが一つである。人間たる庄松は、此の境地に對して、如何なる表現をなすべきであらうか。竹の先に寂然不動の阿彌陀様は、正に是れ淨土に於ける蓮華臺上の報身佛ではないか。而して是れがやがてまた赤裸裸に涼風を享受する庄松ではないか。どうもこんなふうに見ないと庄松の行爲がわからぬやうだ。

御本尊の扉を開けて、「バーア〳〵」と云つたり（庄松言行錄、第一則）、また其の前に寢轉んで、「親の内ぢや、何の遠慮には及ばぬ」と云つたり（同上、第十二則・第二十四則）する庄松を見ると、佛龕中の木佛は、彼が心中の第一系列の投影であるとしか考へられぬのである。固より庄松にはそんな意識も何もない、小兒は人形を自分の親とも友達とも兄弟とも思つて居る。

庄松の宗教意識には、如何にも學問に汚されぬ純眞なものがある。これを幼稚とか原始的純朴と云ふわけには行かぬ、もつと深いものと見たい。

12

學問と信心體驗　「學問に汚されぬ」と云つておいたが、宗教と、學問——科學も哲學も一般の知識もみな含めて云ふ學問——とは、いつも對立するやうに出來て居るのである。學問がなくてはいけないのであるが、而して宗教意識も學問の故にその明瞭性を加へて來るのであるが、學問はいつも事實から遊離せんとするのである。この遊離せんとするところが、學問としての事實であるから、學問は學問としてまた自己の領域をもつて居るわけである。然るにこの實際がよく汲みとれないで、學問が却つて自己の性格・領域・職掌などをそつちのけにして他の領域に立ち入り、その職掌を奪ひ取らんとすることが屢ゝある。宗教は特に學問のこの傾向を嫌ふ、それで兩者の對峙を見るのである。

『信者吉兵衛言行錄』に左の記事がある。「西方寺様」とあるは吉兵衛のための御知識であり、「香樹院」は當時の碩學でまた得信の人であつた、東本願寺派の講師として同一派の崇敬の的となつた人である。西方寺元明師の聲明、「これほどに御互、右手(めて)すごいて爲てゐる學問、何にもならぬ事をしてゐるなあ」、それから香樹院講師の唱和、如何にも學問と經驗との對峙を述べつくして居る。殊に香樹院に在りては、學問に於ても當時を風靡した人であるだけに、會衆を「盲目や〳〵」と罵るところ、黃檗の希運が「大唐國裡に一人の禪者なし」と云ひ放つたのと同一の意氣を示して居る。

「西方寺様は伊勢の國の御生れ。御名は元明(ぐわんみやう)と申された。御學問中に、お東派(ひがし)に香樹院師と申すお大德があつた。

其の時分は御本山に於いては、學問上は御西も御東も差別が無かつた。香樹院師は日本國中の法中學者ばかり選んで、會讀してをられた。一遍通りゆき渡るだけでよいのに、それが百八十日掛つたとある。それ程に澤山集つて御座る御法中の中で、西方寺様一人、他の方々に向つて、「これほどに御互、右手すごいて爲てゐる學問、何にもならぬ事をしてゐるナア」と仰せられた。

其時に香樹院師は襖の内で聞いて御座つて、ジッとして居られず、飛んで出て、「元明、其方は其れに氣が付いたか。偉い事をして呉れた、トホウも無い事をして呉れた」と、手を組んで仰せられた。其の後で傍に居る坊さん達に向ひ、「そちども盲目ヤ〳〵」と仰せられた。

其の場で何とも言はずに居たけれど、其の中でも學問の優れた坊さんは集つて、「香樹院師は私等の學に目が附かぬかいナア」と申された。其の話がつひに香樹院師の御耳に入つた。「其様な事は知らぬではない。其様な事を申すによつて盲目ヤと言ふのヤ」と仰せられた。其の御言葉を聞いて漸々頭が下つたとヤ。」（信者吉兵衛言行錄、第八則）

庄松は文字がなかつたから、文字に囚はれなかつた、文字を自由自在に驅使した。親鸞聖人の經典訓讀と能く似て居る。庄松が文字に對する超越的態度は、『御文章』を讀む時に、最も效果的に現はれて居る（庄松言行錄、第六十五則）。

『御文章』を引つ繰り返し讀む言葉は、「信心を以て本とせられ候」、「佛の方より往生は治定せしめたまふ」、「信心を取ると云ふも只此六字の心なり」など、自分の覺えて居る處を飛び飛びに讀んで、それで一部を讀み上げたと云ふ。『大般若』の轉讀そのままである。そんな讀みやうでは勿體ないと不平をこぼす同行に對して、庄松は曰ふ。

「お前達は御勤めして、如來様にきかせるつもりだから勿體ないが、己らは如來様から下さるものを頂くのぢやで、よりどりして甘ひところを食ふのぢや。」（庄松言行錄、第六十五則）

如何にも徹底して居るではないか。彼は、文字を使ふものである、使はれるものではない。學者の態度と大いに相違するところに宗教人の獨得底があると云ふべきであらう。

庄松はまたどこかの御座で、『御文章』の二帖目を取り上げて、「聖人一流は難有い」と云ひ始めたので、寄合ひの同行は、「それは五帖目の文句で、二帖目ではない」と訂正した、庄松は、「一帖目より五帖目まで、みな聖人一流の御文章で有難いのぢや」と（庄松言行錄、第三十五則）。彼の目から見れば、何もかもそれなのだ、一帖がかう、五帖がああと云ふが如きは、文字讀みのやるところだ。文字の上に出て居る庄松は、七七、四十七でも四十九でも何でもかまはぬ、前三三後三三である。

また或る時庄松はお經をくり繙げて、「庄松を助くるぞよ〳〵とかいてある」と云つて一卷を讀み了つた（庄松言行錄、第三十六則）。「如是我聞」も、「聞佛所說、皆大歡喜」も彼にとりては無意味の文字を並べたにすぎぬ。まして其の間に列べ連ねられた幾百千の象形文字に於てをやである。何れも吾等の宗教經驗を概念的桎梏の下におかんとする機關ならざるはないのである。庄松が獨脫不覊の態度はそんなものに縛られては居ない。彼はいつも如來と直取引をやるのである。兩者の間に、人も物も概念も、其の他如何なる仲介物をも容れ得べき餘地はないのである。それで、彼は他の言に迷はされて途方に暮れて居る同行に向つて曰ふ。

「佛照寺様も、得雄寺様も、御淨土は持ちてござらぬ。其の持（もち）てござらぬ人の言ふことに迷はずと、御淨土を持つてござる佛の仰せに順ふより外に、手はない、手はない。」（庄松言行錄、第六則）

13

ウブの白木　所謂る學問に汚されない人の話を聞くと、如何にも短兵急に迫るの感がある。尾や鰭をつけないで、赤裸裸で、向うの懐へ飛び込んで行くのであるから、これを避けやうがない。宗教の學問もしなければならぬが、何とかしてその學問に囚へられないやうにしたいものだと、つくぐ思はせられる。學問と云へば、何か組織立つか、論理や哲學の術語で固められた知識だと考へられるかも知れぬが、それのみが學問知識でない。吾等が日常生活で、「あれがかう、これがああ」などと云つて、理窟に合ふとか合はぬとか云つて騒ぐ。それも一種の「學問」である。世間的生活にはそれも必要だが、宗教的生活には、そんなものは何れもなくもがなである。所謂る「學問」とか「理窟」とかは分別智から出るので、それは、眞宗的に云へば、機からの出物（だしもの）である。法は其の中にはない。宗教は法の生活である。機をそのままにして、法に生きるのである。

庄松の言葉に左記があると、『信者めぐり』は云ふ。

「「御化導に逢うて、ア、さうであつたか、何を方角違して居りましたやらと、道理理窟の分つた處で氣濟（きずみ）をして居るのは、皆苦替（くがへ）をして居る丈のきゝやうぢや。そんなことは皆無駄事である」と云うて、これではあれではと、小言云うて居るものには（庄松は）對手にならなんだ。」（信者めぐり、百八七頁）

眞宗でも禪宗でも、またその他の宗教でも、最後の安心は、變らぬものを見ることである、知ること、自覺することと、戴くことである。「變らぬもの」で第一系列を總括しておくが、これは人人によりて色々の言葉におきかへられる。盤珪の不生、道元の祇管打坐、趙州の無字又は庭前柏樹子、關山の我這裡無生死、何れも可ならざるはなしだ。『信者めぐり』に記されてある一人の信者は、またこれをウブと云つて居る。ウブは、生れたまま、白木のまま、今日の不生、父母未生前の面目である。曰はく、

「彌陀は凡夫のウブを受取る、善知識はウブにして渡すが役、私はたゞ凡夫の性のウブのまゝ死んで行くぢや。」（信者めぐり、頁五一）

盤珪は、「身びいき」、「脇かせぎ」などと云ふが、これは何れもウブを汚すのである。膩脂の帽子を拈却し、鶻臭の布衫を脱却せよと云ふのは、ウブに還れの義である。併し此のウブは、持つて居るものをみな捨ててしまへと云ふのではない。持つて居るものを持つて居るままにしておくのがウブである。持つて居るものを捨てようとする時には、そこに無理がある、ウブに疵がつく。ウブは、山は山のまま、水は水のまま、「依稀たり花の咲くに、髣髴たり月の出づるに」である。學問も知識も可ならざるにあらず、但ゞそれで本來の面目に不必要の紅粉を塗るなと云ふだけである。學問は山を知らうとして山を崩す、ただ崩れた山をもとのやうにするのは、學問ではできぬ。學問の外に今一つ加はつて來ないといけない。これを無知の知とも無分別の分別とも云ふ。眞宗では信である。

學者と信者との問答　『信者めぐり』に、香月院師が伊勢の桑名で一同行のためにやりこめられた記事がある。それは香月院が自力の臭味――即ち分別智の領域――を脱し得ないのを痛責されたのである。

「貴僧は靑表紙の少し位讀んで、道理や理窟の分つたので高上りはしてみえるが、學問位で知れるものではない。とても得られ心を知つて御座るやうな御方でないことは、最前から私には確に見えてある。」（信者めぐり、頁六二）

これが眞宗當代の碩學が、（その頃はまだ到らぬところもあつたのであらうが、）田舍の同行給仕に責められた時の言葉である。痛切をきはめて居るではないか。此の同行は、香月院の更に教を乞ふのに對してかう云つた。香月院も中ゝえらい。同行曰はく、

「それなら話しましやう、貴僧は他力廻向の信を、無有出離之縁と〆うたれてある機の上の出物に立てゝ見える

が、それが根本からの間違ひぢや。此機(このき)はモウ根の切れた刈草同樣、萬劫が間、法水の中へつけて置いても、とても菩提の芽のふくやうな代物(しろもの)ぢやない、それに貴僧の尋ねは、聽聞の功によつて、此機をいかした信の得心(えごころ)を、お尋ねなさる所存であることは、前以て分りきつてあることゆゑ、そんなたわけたことがあるものか、そんなものは信の得られ心でもなんでもない、我機(わがき)をたのみて彌陀を捨てゝ居る、疑心自力の親玉だと思ひ、己れ忘れて刈草のやうなものぢやと云ふたのぢや。安心は學問で知れるものではない、何程學問をしたかとて、我身の出離を忘れて暮し、我身が信を得ずして、信の得ごゝろが分るものではない。」（信者めぐり、頁六三。傍點筆者）

學得底では、どうしても、何か殘るところがある。殘つてはウブになれぬ、白木になれぬ、その身そのままで出て來られぬ。多少の衣裳をつけて出れば、永劫第二系列を出離し能はぬ。無有出離之縁だからそれでもよいが、いつまでも只々それだけではいけない。無有出離之縁と知るものがなくてはならぬ。これが信の自覺である。が、此の自覺は信の自覺で、分別智の自覺であつてはならぬ。心理學者や哲學者の云ふ自覺はどうしても第二系列中のものである。宗教的自覺は無知の知――卽ち法そのものから出るもの――であるから、對象性であつてはならぬ。學問ではいつも對象性の領域に彷徨して居て、「信の得心(えごころ)」まで出られぬ。出られぬのが本當なのである。そこに一轉機がある。百尺竿頭に一歩を進めて、盡十方世界是全身の時がある。眞宗の人は此處で他力の安心をする。

左に今一つ此間の消息を傳へる問答を紹介するが、片一方ではおその女と云ふ三河の國田原の人、他方はどこかの同行、彼等兩者間のとりやりを見ると、如何にもはつきりと學問知識と得信安心との對立が讀める。同行はどこまでも學得底を賴んで、安心をそれで規制して行かんとする。これに反しておその女は自分の體驗を基礎として立つて居る、外から制せられないから、文字や概念を自由に驅逐して行く（信者めぐり、頁七九以下。傍點筆者）。

或る同行がおそのさんに聞いた、「貴女の御領解は。」

その女、「やつて貰ひますわいのー。」（彌陀のお誓ひにまかせて、淨土へやつて貰ふの意。）

同行、「それではたのむが抜けて居る、それは四字安心と云ふものぢや、シッカリ聞かねば落ちますぞよ。」（見よ、彼が學得底にくくられて居て、其の外一歩をも出られないのを。）

その女、「有がたう御座ります、嬉しう御座ひます。」（自分には落ちるだけのものしかないから落ちる〳〵と云はるれば、云はれるほど、自分の往生は向うの方できめて下さる。嬉しからざる得んやである。）

同行、「貴女は落ちて何が嬉しいのか。」（分別智の立場では此の詰難尤もである。さう云ふのが分別智だからである。）

その女、「落ちればこそやつて貰ひますわいのー。」（此の論理は人間分別の分際ではない。何か他から加はらなくてはならぬ。第二系列が強く肯定せらるればせらるるほど、それからの出離が確かめられるのである。）

同行、「それでは御大恩が尊まれますか、御慈悲の嬉しい日暮が出來ますか。」（これは皆自力分別の立場である、論理である。おその女の得心の境地へは一歩も踏み込めぬ。）

その女、「御恩や御慈悲はなんともない、何時も火事場の眞最中ぢやわいのー。」（煩惱熾盛で地獄行必定の故に、如來の誓ひの愈〻確實なることが喜ばれる。機に對する反省が深まつて自分は仕様のないものぢやと云ふ時、却つて仕様のつくものが感ぜられる。絶對矛盾の故に、第一系列が愈〻深く第二系列中に割り込んで來る。）

同行、「それで信心が頂かれたのか疑が晴れられたのか、兎も角、彌陀をたのみたてまつりたとは云はれますか。」

（舊態依然、分別の尾を曳きずりまはる。）

その女、「妾は參らせてやらふの仰せの外に後も先きも存じませぬ。」(如何にも徹底して居る。これが信か、疑の晴れたのか、たのむのか、何かわからぬ。參らせてやるとの仰せそのものに生きて居ると云ふおその女である。こんな人に、外から概念の定規をあてて、そこが足りるとか、足りないとか云ふのは、まだその境地に到らぬもののやる閑議論である。學問の規定にはまらぬところに信の當體があるのではないか。)

14

子守唄 庄松は始めから學問などを考への中に有つて居ないので、學問と宗教體驗との關係がどうのかうのとは云はぬ。併し彼の眞宗安心の何たるかに對しての批判は驚くべきほど正確で鋭利である。

彼は或る人に「往生は云何」と尋ねた。その返事に同行は「疑ひなく本願を信じて、念佛を稱へて、よろこんで居ます」と答ふ。眞宗は是れで盡きて居るやうに思はれる。併し庄松はそんな御座なりでは承知しない。母親が遠方の息子へ袷衣を送つて、息子は袷衣を受け取つたが、母親の慈悲を受け取ることを忘れたと云ふ喩を話して、「〔お前は〕如來の御眞實をたしかに受取つてよろこんで居られます哉」と問ひ返した(庄松言行錄、第二十則)。

『信者めぐり』には、その時庄松が唄にしたと云ふ子守唄が記されて居る。

「寒むい〳〵、國が變れば下の關は猶さむい、袷衣こしらへ慈悲までそへて、慈悲を取らずに袷衣取る、其處聞け〳〵。」(信者めぐり、頁一〇八)

これは庄松が作つたと云ふより、其の頃そんなやうな唄があつたのであらう。併し唄に似たやうな文句が、庄松の口から出たもののやうに記されてある記事がある。

それは、同行が、「一心に彌陀如來を賴み奉り、晝夜念佛を稱へてをります。是で往生は云何でありましょう」と云ふに對して、庄松は云ふ、「刃ぢや〳〵と鞘つかむ、さやは木ぢやもの間にあわぬ。表て通りはかたじけないが、善知識の教へをにぎり、彌陀如來の御實（おんまこと）を貰わんのではないか」（庄松言行錄、第二十一則）。

庄松は子守りをやつたと云ふことであるから、自ら（おのづか）色々の子守唄を覺えて居たことと信ぜられる。彼は常に獅子を使ふ眞似をして「こんちきちん〳〵」と舞つたと云ふが、彼の心理には何か旋律的なものに動き出す素質があつたと見える。この獅子舞を『庄松ありのままの記』の記者は、「散亂騷動の胸のありさまを知らせてあつた」と註釋を加へて居る（庄松言行錄、第四十九則）が、これは怪しい。庄松にはそんな消極的反省が强かつたか疑はしい。ないとは固より云はれぬが、彼の心は積極的に後生は阿彌陀樣にまかせてあると云ふ信仰で充たされて居たのではなからうか。獅子舞には「散亂の胸」の象徵と云ふよりも、律動に伴ふ快感に、往生の有難さを喜ぶ心を言顯させたとは考へられないだらうか。良寛上人の手毬遊び、盆踊りなどと、一列に見られぬか知らん。

痛處に針を刺す　それは何れにしても、庄松は慥かに攫むべきを攫んで居たので、他の信仰談に對して自ら批判の眼の鋭く光つたものであらう。而して此の批判には何等の作爲と見るものがない、何事も自然に素朴なウブのままで、すらり〳〵と出て行くのである。それで、彼の前には權威者も誰もなかつた、阿彌陀樣の前には法主も代官も和尚もなかつた。危ないと思ふところへは、何等の擬議もなく突つ込んで行つて痛處に針を加へた。赤衣の法主の袖を引いて、「阿哥（あにき）、覺悟はよいか」と尋ぬる庄松（庄松言行錄、第二十七則）、風呂場で裸の代官の背中を叩いて、「盗み食ひしてようくらひ、肥（こ）えとる」と云つた庄松（同上、第五十三則）、夜中にお寺の和尚さんを叩き起して極樂を思ひ出させた庄松（同上、第七十二則）、――彼は千軍萬馬の中を無人の境を行くが如くである。

（因に、風呂場で背中流しの庄松に一本釘を打ち込まれたのは、丹生村の代官だけでなかつたと見える、『信者めぐり』に、似たやうな話がある。話の主は京都一條の淨教寺脇谷覺行師であつた。代官のよりも宗教的に感興があるので參考にすべきであらう。淨教寺の和尚さんは、庄松との會見後、深く他力に於て得るところのあつた人だと云ふ。『庄松言行錄』第八十六則を見よ。）

15

宗教を生きるものと語るもの　『庄松ありのままの記』に現はれて居る庄松の一言一行は、第一系列が第二系列の眞只中をつきとほつて出て來る氣がする。禪者は洒脫自在とか轉轆轆地とか云つて居るが、庄松は此の點で禪者の雄なるものである。彼は學問や知識に煩はされぬ體驗そのままで動くので、概念化した中間物が見えぬ。淨教寺の和尚さんの云ふやうに、御聖教の心は、一遍か二遍聞けば直ちにそれに徹して、學者の和尚さんを教へたが、世間の事に關しては、此の上なしの馬鹿であつたと云ふ庄松、——それは當に然るべきであつたらうと思はれる。彼には第二系列的分別の用はなかつた。その方面に於ける彼の智慧は未發達のままであつた。彼は、草鞋を作つたり、子守唄を唄つたり、米をついたり、和尚さんの御供したりして、それで一生を送れるだけの原始的とも云ふべき智慧さへあれば、それでよかつたのである。彼は普通の吾等よりも一次元高いところに生活して居たのである、「常並の御方ではなかつた」のである。こんな境地は、普通第二系列の中に頭出頭沒して居る吾等では、その最も天才的なるものが、幾十年かの辛酸苦勞を嘗め盡して始めて到り得るところなのである。庄松のやうなのを宗教的天才とでも云ふのか、不思議の存在であつた。

庄松に墓を建ててやると云へば、「己れは石の下には居らぬ」と云ふ(庄松言行錄、第十七則・第七十八則)。薪がないと云へば、「佛壇へ取りに行け」と教へる(同上、第八十一則)。臨終間近に、「喜んで居るか」と尋ねると、「喜びどころか苦しくて居れぬは」と答へる(同上、第八十三則)。下らぬ説教を聞かされて、「早くすめばよい、今夜の御飯が猫に食べられるかと思はれて心配だ」と云ふ(同上、第六十七則)。耶蘇教が入つて來て困ると呟くものに、「凡夫が佛になるより有難い事があるか」と一口で抑へてしまふ(同上、第八十則)。「御本尊様が生きていらつしやるなら、何故物云はれぬ」と詰め寄るお寺の馬鹿和尚に對して、「御本尊様が物を仰せられたら、お前等は一時もここに生きて居られぬ」と應ずる(同上、第四十五則)。庄松は、單なる警告、痛烈を極めた警告を發しようとしたものではあるまい。第一系列が物云ひ出したら、もはや第一系列ではない、第二系列に落ちてしまふ。そんな第一系列であつてはならぬ。第一系列は默つて居るところに無制限の威力と悲力とをもつて居る。それで吾等は、生きて行ける、生死して行ける、煩惱して行けるのである。庄松はこんな事を意識して云つて居るのではなく、自然に胸の中から流出するので、「思ひ邪無し」で、色〻の意味で難有くうなづけるのである。また次の如きは、皮肉でも何でもなく、正直に庄松自らの疑ひが發露したものである。疑ひの中にまた自らなる慈悲が窺はれる。

眞夜中にお寺の和尚さんを呼び起して、「地獄極樂が本眞(ほんま)にあるか」、「佛の言葉に嘘はないか」と庄松は聞く。和尚さんは尋常一樣概念的に返答する。庄松の意は實に其處にないのだ、曰はく、

「己らの疑のおきたは、此世で一番可愛いは妻や子ぢや。佛の仰に虚がないなら、妻や子を一番に手引せにやならぬに、寺へ來て見ると佛法はない。人にすゝめるだけで、ないものをあるやうに教(をしへ)て居るのでないかと思はれてならぬ。それでも本眞にあるのであらふか。」(庄松言行錄、第七十二則。傍點筆者)

どこに佛法はなくても、お寺だけにはあつてほしいと考へるのが、吾等一般である。それにお寺に何もないとする

と、佛の教そのものが疑はれることになる。此の疑ひを率直にお寺の和尚さんの前に披瀝する人は、よほど正直な純眞な心の持主でなくてはならぬ。今日は、眞宗の和尚さんも、禪宗の和尚さんも、何れも俗人生活で、それでお寺に住んで居て、佛法を説いて居るのだから、お寺と云ふ區域内だけでも、何か模範的なものがあつてほしいわけである。佛法と云ふものの姿がお寺のまはりに拜まれないとすれば、佛の言葉は噓だと云ふことにならなくてはならぬ。庄松の論理には寸毫の過失もない。

空手で行つて空手で歸る　宗教意識がその純眞性で働く時には、禪も眞もないと思ふ。それが觀念化せられて來ると、色々の矛盾やら衝突やらが出て來て、波瀾は容易に已まぬ。それからその波瀾を透して眞實を攫まんとすると、容易ならぬ努力を要する。吾等は知らず〳〵に波の底まで沈んで行つて、それから何處へはふり去られるかわからぬことになる。言葉の上からすると、趙州の「無字」・「庭前の柏樹子」・「非思量」などを、「南無阿彌陀佛」に比べると、天地懸絕である。が、庄松のやうな人と、文學や書畫をとつてしまつた良寛や仙崖とを突き合はしたら、わしは禪だ、お前は眞だと云つて、啀み合ひを始めるであらうか。「透得法身無一物、本是眞壁平四郎」と、美濃の國は矢島のおゆき様の送別の言葉とを比較して、孰れを眞とし、孰れを禪とすべきであらうか。

おゆき女は求道の若人が諸國に旅立つのを送つて曰はく、「お前樣は何處まで尋ねて行かれるかは知らねども、いよ〳〵得られたはヤイと云ふものが出來たら、御開山樣と佛緣が切れたと思ひなされ、本(もと)の相(すがた)で歸つたなら、御誓約通りと思ひなさい」と(信者めぐり、頁一一二)。誰だつたか忘れたが、禪坊さんが諸國行脚から歸つて來たので、何か覺えて來たかと尋ねたら、「わしは空手(からて)で行つて空手で歸つたまでだ」と云つたと云ふが、本(もと)の相(すがた)が變つたら本物でないのである。無底の籃子に生菜を拾うて、何かたまつて、「得られた」と云ふものがあれば、それは自力の作爲で他力ではない。

第二系列をいつまでも擔ぎまはつてはならぬ。籠頭を脱し、角駄を卸して、生れたままの姿とならなければならぬ。これがウブである、庄松底である。

美濃の矢島のおゆき女の送別の辭を三河の阿知和村の松林寺の三浦和上へ持つて來た三田老人——其の頃は二十を超えたばかりの青年求道者——は、おゆき婆さんの言葉の意味がわからぬので、三浦老師に聞いた。するると、師曰はく、「今日でもそれほど味好(うま)いことを聞かせる者があるかや、此國を捜しまはつても、そんなことを聞かせる者は一人もない。何が故こんな處まで尋ねて來た」と、さう云つて彼は兩手をうつて喜んだ。

青年三田はまだ〱それでもわかりやうもないので、「これが本眞で御座りますか」と尋ねる。

三浦和上は、「貴様何を云ふ、姿のまんまとさゝれた外に何があらう」と云ひつつ、「助七〱」と寺奉公を務めてゐる男を呼びよせ、「忠藏と藤藏の二人を早く呼んで來い」と命じた。それからまた下女を呼んで、「此男に早く夕飯をあげよ」と云はれ、善財童子の三田は御馳走になつた。

其の時、忠藏と藤藏との二人は呼ばれるままに急いでお寺へやつて來て、「御院主様只今御使有がとう御座りました。併し御用は何で御座います」と曰つた。

院主様は、「何も外事ではないが、此男があんまり味好(うま)いことを聞いて來て、聞かせてくれたで、一人してきいてゐても惜(をし)いと思うて呼び付けたのぢや。此男がナー、美濃のおゆき同行にあうて、別れの時、かやう〱なお聞かせであつたげな」と、前の話を逐一述べられ、「今でもこんな好味(うま)いことをきかせる者があるかなー」と云つて喜んだ。二人の者も、これを聞いて、「これはしたり〱」と兩手を打ち、身を踊らせて喜んだ。

以上が三田老人の話をしるした『信者めぐり』(一三一頁)の記事である。丁度昔しの禪坊さんの行脚の時の記事そのままで

はないか。『傳燈錄』の一部分でも讀んで居るやうである。

おゆき婆さんの言葉は禪でも眞でもどちらでもよい。彼女は「南無阿彌陀佛」を稱へよとも云はぬ、罪深き此の身を悔い改めよとも云はぬ、お前が佛だとも、眞如般若は誰にでもあるとも云はぬ。唯〻「お前の本の相で歸れ」と云ふ。何か所得があつたと云へば、もうすかたんだと教へる。三世心不可得である。「不思善不思惡正與麽時節、本來面目を看よ」と云へば、よほど知的である。始めて聞くものはびつくりするであらう。併しその實は「只這是」である。「見るとき則ち直下に便ち見よ、思はんと擬すれば卽ち差ふ」、これが本の姿を見る方法である。此處には禪も眞もない。「性に任せて逍遙し、緣に隨つて放曠す」と云ふは、煩惱をそのままで來いと云ふことである。それから先は如來樣任せである。禪者は如來樣を持ち出さぬ、非人格的であると云ふわけではないが、眞宗の信者ほどではない。夫(それ)は後者には情意的なものが餘計に這入つて居るからである。第二系列の感情類型に屬するものが眞宗心理の領域である。禪は漢民族の間で發祥したので知性的傾向が著しい。「但〻凡心を盡せ、別に聖解無し」と云ふは、凡心を殺し盡せと云ふのでなく、分別の心に賴るな、無分別の分別に還れ、自ら覺知の機がある。何か所得底があると云ふのは、まだ分別の中に居るのである。結局はそのままのお助けだが、そこに知だけはなくてならぬ。これは分別識からのものではないから、あるとも云へず、ないとも云へぬのである。何と云つても「不是、不是」である。また何と云つても「是、是」である。こんなところが、どの宗教經驗にもある。此の經驗は、第二系列と第一系列とが、どんな鹽梅に關係づけられるかの端的を表示するものである。

庄松は西讚岐のどこかへ招かれて法話を賴まれたが、御勤めに『正信偈』を讀み、それが濟むと鐘を打ちながら、「何ともない〳〵」と云ふだけで、その外何も云はなかつた。何か聞かうと思つて集つた連中は、いくら待つて居て

も、庄松が法義に關する一言をも吐かぬので、皆は不平だら〳〵歸つて行つた。後で、主人が大いに不足を鳴らしたら、庄松は曰はく、「何を云ふ、今夜は有難い話があつたではないか」。主人、「何もない」。庄松曰ふ、「己らは非常に有難かつた。彼方にも南無阿彌陀佛、此方にも南無阿彌陀佛。實に有難かつた。それでは此邊には南無阿彌陀佛より外に有難い話のある處か。己らは南無阿彌陀佛より外はなんにもない」と（庄松言行錄、第七十則）。

藥山惟儼は唐代の禪匠である。しばらく上堂說法をやらなかつたので、院主は「何卒御示誨を願ひたい、大衆は久しく御面を拜みたいと云つて居ます」。藥山曰はく、「さうか、そんなら鐘鳴らせ」。大衆一同久し振りで說法だと云ふので法堂へ集つて來る。集ると間もなく、和尚は法堂を出て、自分の居間へ歸つた。院主大いに不平で、和尚の後について方丈へ來た、而して曰はく、「和尚さんは說法してやるとおつしやつたので、大衆を集めましたが、何で一言の御垂示もなく御下りになつたか」。藥山答ふ、「お經を講ずるのが經師、論部の解釋するのが論師だ。自分は自分のやり方がある、何もそんなに不平云はなくてもよいではないか」。

庄松と藥山とは同一軌道を行くものである。

16

示談・相談　眞宗には示談とか相談とか云ふものがあつて、同行はお互に信の途に進むやう、お互に點檢するのであるが、此の點檢は文字の上の詮索でなく、專ら各自の經驗の上からの所談である故、自ら禪問答に似たところもあり、また禪の公案を提撕するに似たものも出て來る餘地がある。淨土宗の念佛と公案につきては既に白隱禪師の所論あり、シナでは慧能の頃から念佛と禪との交渉があつて、遂に明の頃念佛禪と云ふものも發展して來た。併し眞宗に

は公案の如きものを入れる餘地がないやうに思はれるが、その實必ずしもさうでないやうだ。それは庄松が「聖人一流の御文、亦は末代無智の御文を、百遍よむべし、爾らば信心は得られるであらふ」(庄松言行錄、第十八則)と云つて居るのは、どんな意味にとつてよいか、はつきりせぬとも云へるが、或はそれは看話禪の心理でないかと考へられる。それはおその女が伊勢の一婦人に對して取つた方便から推定し得られるかとも思ふ。おその女には次の如き事があつた。

「伊勢の一婦人、自身の胸の始末にかゝつて、鳥渡も仰せを受付けずに苦(くるし)んで居られた。此婦人に向うて、おそのさんが、「妾が屹度安心出來る祕傳を授けるで、二三年やる氣はないか」と云ふと、婦人は非常に喜んで、「安心さへ出來ることなら如何なることでも致します」。するとおそのさんは「『お差支ない、御註文ない』と云ふことを、二三年云ひずめにせよ」と云へば、婦人は喜んで歸り、二三日たつと又やつて來て云ふには、「仰せに順うて三日間朝から晩まで云ひづめに致しましたが、何とも御座りませぬ、胸の中は相變らずおかしなもので御座ります。が、こんな心でもよう御座りますか」。おそのさん曰く、「お差支なし、御註文なし」。「それでも何とも御座りませぬ、へんてつもない心中で御座ります」と云ふと、おそのさん又「お差支なし、御註文なし」。婦人はこゝに於て凡夫其まゝのお救ひに、初めて氣が付いて喜び勇まれた。」(信者めぐり、頁七二)

看話　「お差支なし、御註文なし」を二、三年云ひ詰(づめ)にせよと教へたおその女の手段は、明らかに禪的だ。「趙州の無字只麼に擧せよ」で、これを二、三年でなくとも、一年でも眞劍でやれば、白隱禪師の云はれるやうに、大疑現前の時節は屹度ある。但〻禪の場合では意志の力が大いに動く。お差支なしの場合では、他力であるから一種の疑ひと期待がある。自分の意力で進むことをせぬ。「無字」にも期待はある。この期待を待悟禪として斥けられる。それも尤もである。併し只麼に擧する無字には期待があるべきでない。期待は、無字が只麼に擧せられないで、前念・後念

の間に罅隙が出來るからである。看話禪は直ちに待悟禪ではない。待悟と云へば、此の言葉を一たび耳にしたものは、皆何かの意味で、その氣分を持つにきまつて居る。東洋心理では「悟り」の事實經驗を考へぬものはないのである。眞宗の場合では、悟りは自力的に取り扱はれないで他力としてある、それで「お差支なし、御註文なし」である。が、ただそれだけでは何にもならぬ。二年か三年の後、安心ができなくてはならない。安心は自力で云ふ悟りである。これは、大慧などの云ふやうに囦地一下と云ふことでなくとも、一種の知である、無知の知である。自分はこれを無分別の分別と云ふ。此の篇では第一系列と第二系列との關係づけであると云つた。これがなければ、落著はないのである。が、眞宗の安心では、看話禪の如き際立つた心理學的經驗はないであらう。それでも無知の知の働いて居ることは確かである。看話禪の場合でも、囦地一下だけでは最後のものでない、無分別の分別が働かなくてはならぬ。それで、法身邊際とか法身向上事とか云ふ進轉の境地を區切つておく。この區切りで邊際と向上とが別物になるのでないことは言を俟たぬのである。眞宗にも此の無分別の分別を云ふが、すべてを他力の上におくと云ふ教理の建て方からすれば、自ら禪などと違つた云ひ方をしなければならぬ。併し知は、どうしても云はぬと落著がない、それは落著のない落著である。現に針水和上の言葉に「稱へたのが功になつて得られたのぢやない。念佛の中に得させた印となる働きがあるのぢや」(信者めぐり、頁四六九)とあるが、此の念佛の中にある働きは無分別の分別の働きである。分別だけの働きなら、それは機の上へ取り戻しての働きであるから、それでは何時までたつても本當の落著にはならぬ。分別上の落著は、如何にもはつきりして見えるが最後のものでない。最後のものは、落著せぬ落著である、不可得の可得、可得の不可得である、恁麼不恁麼總に不是である。たのむも第二義、助けるも第二義、信心も安心も第二義である。南無阿彌陀佛そのものに生きたのが眞宗であり、また禪である。

17

宗教的自覺とそれを起す方法・手段の種種相　眞宗ではすべてを彌陀へ投げ懸けて、それで落著させる。彌陀は第一系列であるから、第二系列からでは何とも埒あけるわけにはいかぬ。こちらから何を持つて行つても、それは彌陀の方では受け付けぬ、彼はこちらのすべてを否定する、こちらがこちらである限りは。併し彌陀は却つて其の否定のところに現はれる。否定そのものが實は彌陀自身の肯定である。機からすれば、彌陀はいつも逆に出て來ると云へる。彼は機を否定することによりて肯定する、煩惱卽菩提とする。點鐵成金である。併し機からすれば、煩惱はいつまでも煩惱である。そこへ法が點ぜられるので、それが菩提となる。卽ち如來は凡夫の姿をそのままに往生させてくれる。煩惱熾盛でも地獄決定でも何でもかまはぬ、南無阿彌陀佛さへあれば、それでよい。地獄も淨土も何のそのである。これが眞宗であると自分は信ずる。眞宗は南無阿彌陀佛である。煩惱も罪業も善人も惡人も、悉くさもあらばあれである。それで「お前は、地獄眞逆ま」と云へば、それだけ眞宗信者は彌陀の誓ひの確かさを喜ぶ。卽ち地獄行の必定に正比例して、淨土往生は他力の手に握られて居るわけである。併しこれは坊さんや同行や書物からだけの確かめでは何にもならぬ、他力は他力でも、それは吾が身の上に感じられねばならぬ。まる〳〵お助けでも、それが此の身の上に現實化しなくてはならぬ。此の現實化が自覺である。分別識上の自覺でなく、無分別識上の自覺である。そのままで來いとの仰せには、「はい」と云つて應ずるものがある。

覺るものも覺られるものもない自覺を、どうして實現させるか、經驗するかが、宗教人の問題である。先覺者が後に來るものを實地に接得する手段は、此の自覺喚起の一點に集中する。教學の上、論理の上では、問題は概念的に取

り扱はるべきであるが、兩人相面して、機か法かと云ふことになれば、何か眞劍なものがなくてはならぬ。こんな場合に於ける眞宗人の態度には固より種種あることと思ふが、『信者めぐり』などから見られるもの一、二を擧げると、左の如くである。

まづ攻擊的態度である。

「往生はとなると、「こんなことでは」と、我機に目をかけて心配するほど方角違ひはない。同じことなら、惡いものばかりを以て、「これを何としておくれる、盡十方無礙光如來と顯はれたまひながら、今日まで迷はせて置くと云ふは、土臺お誓約に背くぢやないか」と、佛のムナグラ(胸倉)を取つて向ふが一番早道ぢや。」(信者めぐり、頁一九二)

次は一擊擊碎的手段で、何でもかでもを奪ひ取り、叩き潰して、すべてを滅し盡して、出るものがあれば出して見よと迫るのである。「但〻凡情を盡す、別に聖解無し」で、消極的・否定的で、一氣に押し進む。三田善財童子が行脚の際、三河へ這入り込んで和兵衛同行と話しする時、山崎村の同行につきて、左の如く云つて居る。

「私は此國へ這(はい)りてより、山崎村の御同行にも聞かせて頂きましたが、何を申上げても、夫もきいたもの考へたものと取り上げてしまひ、きかぬ一品になるまで、きかねば他力が知られるものではない、きいたもので答へるぢやない、凡夫のウブ聲で一口答へて見よと申されまして、私は只困る丈で答(こた)やうは分りませなんだ……。」(信者めぐり、頁四〇)

これなぞは禪者の常套手法である。

次は全面肯定である。これは手段と云つてもよし、宗旨そのものだと云つてもよい。手段と宗旨とは相呼應して居る。眞宗の安心なるものは、正意とか異安心とか云ふものを、極めて峻烈に分類する。これにも自ら然るべき理由が

あり、また宗教經驗なるものは、單なる經驗事實とのみ見て、其の中に思想を入れぬと云ふだけには行かぬものである。經驗と思想とは、兩兩相俟つて、各〻の明晰性を加へるものである。全面否定と全面肯定とは、一見して相容れぬものであるが、論理的歸一性を、其の間に認められぬこともない。

全面肯定は、「御當流の約束は、煩惱卽菩提と云うて、何があらふと、かゞあらふと、持つたもの其まゝ菩提に轉じかへて下さるのが、眞の他力と云ふものぢやげな」(信者めぐり、頁四〇)と云ふ三河和兵衞の言葉によく現はれて居る。「領解すれども機にはとどまらず、佛願の體に歸る」と云つて、すべてを法の上に流す、これが選擇の本願だと云ふ。それで、聞く一念に聞いた力が這入るでない、「御仕上げの願行が引替へに這入る」時、往生が治定すると云ふのである。煩惱卽菩提で全面肯定をやつても、それを機の上で見ないで、法の上に見るとすれば、肯定は直ちに否定でなくてはならぬ。宗密は馬祖を以て全面肯定派とし、牛頭を以て全面否定派とするが、肯定も否定も、その立場の如何によるものである。眞宗の安心に於ても同樣の取扱ひが可能であらう。

次に、また一句道取性の教示は、眞宗の如く、また禪の如く、體驗に異常な重みを置いて、不立文字的又は一文不知の尼入道的な宗旨を擧揚するところに、自ら現はれざるを得ないのである。禪は「一句で道ひ將ち來れ」とも、「如何なるか是れ第一句」とも云つて、一句がよく出る。眞宗の御一言又は御一口に當ると云つてよい。眞宗人は必ずしも說明を要求せぬ、何か一句子に封じ込められたものが彼等の面前にはふり出されんことを希ふ。宗教經驗の扉は此の一句子で開けるやうに出來て居る。禪の行き方は、これが極度に進められたと云つてよい。

南嶽横龍和尙は瑞巖師彥の弟子であるが、始め金輪に住して居た頃、一僧の「如何なるか是れ金輪の第一句」と尋ねたのに對して、「鈍漢!」と云ひ、「如何なるか是れ金輪の一隻箭」と云ふに應じて、「過也!」(「もう疾くに飛んで

行つた」）と答へた。また「如何是祖師燈」と問ふに對して、「八風吹ケドモ不ㇾ滅」と云ひ、更に「恁麽ナラバ則暗冥不ㇾ生也」と返して來たのに答へて、「白日沒二閑人一」と云ふ。此の最後の問答を眞宗的に飜譯すると、本願の燈はどんなに煩惱の風が吹いても消える氣遣ひはない、凡夫そのままの姿で飛んで來い、彌陀の兩手は吾等を悉く抱き上げると云ふことである。そんなら黑闇と云ふものは始めからないのかと考へるかも知れぬが、暗冥は暗冥でいくらあつても構はぬ、白日はいつも煌いて居る。ただその中へ閑人を入れないだけだ、雜修雜行で白日を取り換へようとしても、それだけは駄目だと云ふ。――これが禪問答の意である。眞宗人は中〻丁寧な口振りを使ふが、肝腎のところは齒に衣著せない、脫白である。左に同行と一蓮院師との問答を引文する。

「或時四人の同行、我身の出離の爲め一蓮院師を尋ねた。其時申上げるには、『聞其名號信心歡喜』とあるは、御安心のより處（どころ）と御示しを蒙りながら、何程御知らせを蒙りても、信ぜられたやうにもなし、それゆゑ歡喜と云ふやうな喜びもなし、とても安心の思ひになれませぬ、實に困つて居ります。どうぞ御一言の御知らせを御願ひ申します」。

一蓮院師答へて曰く、「聞其名號信心歡喜と云ふことは、裏から窺ふたら、凡夫其まゝと云ふことぢやぞや」。

一人の同行云く、「凡夫此まゝの御助けで御座ひますか」。

師曰く、「イ、ヤ違ふ」。

次の同行云く、「地獄眞向きのまゝお救（すくひ）とりで御座いますか」。

師又曰く、「イ、ヤ違ふ」。

又次の同行云く、「仰せを仰せのまんま眞受けに受ける一つと、仕合せをさせて頂きますか」。

師又曰く、「イ、ヤ違ふ」。

殘る一人の同行、モー言葉の立てやうもなく、「とても私は分りませぬ。甚だ恐れ入りますが、モー一邊御聞かせ下さいませ」。

師曰く、「聞其名號信心歡喜と云ふことはなー、裏から窺へば、凡夫其まんまと云ふことぢやぞや」。

モーこうなつたら四人の同行、一人として言葉の立てやうもなく、共にだまつてうつむいて居た。」(信者めぐり、頁一八一)

宗教意識の內容は、第二系列と第一系列との關係づけであるから、一方には、眞宗的に云へば、機がある。機とは、個そのものである、分別智である。而して他方には、法がある、超個の一者がある。一者と云ふが、此の一は分別智の一でなくて、無分別そのものであるが、分別智の上から假りに一と云ふにすぎぬ。法と機との交渉とでも云ふべきが宗教意識である。一蓮院の云ふ「凡夫そのまま」は、凡夫だけでは云はれぬことで、それをしてさう云はしむるものに氣がつき、始めて「そのまま」である。宗教意識はこんな意味に於て知である。「南無阿彌陀佛は凡夫往生の體と云はれたまんま、ウンと云はぬ間に、早攝取の光明に攝め取られてしまふ一念歸命の安心」(信者めぐり、頁一八〇)と云はれるが、此の「うんと云はぬ間」は電光石火の機で、一念と云ふも遲八刻である。「凡夫往生の體」は、淨土へ往くを待たぬ、分別を捨ててそれからとも云はぬ、南無阿彌陀佛それだけである。これが、「凡夫そのまま」である。「西瓜安心の二念」(信者めぐり、頁一八一)を入れる餘裕も何もない。眞宗安心の端的には中〻に鋭いものがある。ぐづ〳〵して居る間に「箭、新羅を過ぐ」(碧巖錄、第一則)ではないか。

それで、庄松でも誰でも、安心の問題になると無愛想である。「一口聞かせて」と賴んでも、「何に、己れが知るものか〔それはおれの仕事ではない〕」(庄松言行錄、第六十六則)と突き放す、或は「己らが本願つくりたでなし、助けてやるものを持ち

ているでなし、何も聽かせるやうなものはない」(同上、第六十一則)と云ふ。個各自の宗教意識の内容へは他個の這入るべき閑田地はないのである。後者を入れると第一系列は逃げて行つてしまふ。本當に他個を世話してやらうと思へば、彼自身に還らすに越したことはない、卽ち彼をして自ら百尺竿頭から一進歩せしめるより外はないのである。これほどの御慈悲はない。竿頭まではつれて行ける、それから先は他個の力の絶對に及ばないところである。これを「黃檗與麼老ニ婆ナリ爲ㇾ汝得タリ二徹困ナルコトヲ一」と云ふのである。此處に三十棒的接得の手法がある。

庄松にも自らこれが備はつて居た。『庄松ありのままの記』第十五項(庄松言行錄、第四十一則)の如き、正にその好一例である。

おその女にもそんな話があつた。「マア、今日は寒いで歸ります。御免なされ」(信者めぐり、頁七一)である。

また伊勢のおとせさんと云ふ人のところへ、一人の同行が北の國より百五十里の遠路を只ゝ一人とぼ／＼と尋ねて來て、「彌陀をたのむことを教へてくれ」と云つた。七日間も泊つて居ても、何とも教へてくれぬので、遂にしびれを切らして、「わざ／＼遠方から來ても何も教へてくれぬなら歸る」と不平を云つた。するとおとせさん曰はく、「毎日教へて居るぢやないか、念佛云つて居るぢやないか」と。「南無阿彌陀佛」の外に、何か說得底・道取底の概念的安心の妙藥があると思つて、百五十里をやつて來た男は、ここで始めて「是れあるかな」と喜んだと云ふことである。餘談――此の話を聞いた男、「それなら私も毎日彌陀をたのんで日送りをしてゐます」とやつたら、御隱居(吉兵衞)は大喝一聲、「なに、ちよこだいな！」と叱りつけた(信者吉兵衞言行錄、第二百五十九則)。

18

宗教的生活の積極性　「凡夫そのまま」とか、「丸ゝのお助けで」とか、「煩惱卽菩提」とか云ふ眞宗人――これは眞

宗人に限らぬが――、彼等は凡夫をして「凡夫そのまま」と云はしめるところのものをそつちのけにして、凡夫の方にのみ氣をおいて、やたらに煩惱を肯定することにのみ力を入れる傾向がある。本來の立場から云へば、眞宗に「お寺」があつてはならぬのである。それから近代日本の僧侶はその生活に於て殆んど悉く眞宗人であるから、彼等も亦「お寺」に居てはならぬのである。佛教を救はんと思ふほどの人〻は、彼等の一日も早くすべての寺院を明け渡さんことを希はざるを得ないのである。

僧侶は禁欲生活を送らなければならぬと云ふものもある。これは正しくない。僧侶は佛道にはげまなければならぬと云ふべきである。彼等の生活は消極的であつてはならぬ。これは彼等に限らず一般の人〻に於てもさうであるが、殊に僧侶に於ては、その生活は積極的・奮鬪的・進取的・創造的でなくてはならぬ。積極的なものから目を放さすと、凡夫性の種種相は必ず擡頭して來るものである。これらの雜念を除かうと勉めるより、始めから目を著けておいたものを見失はないやうにするが大事である。これができると、「凡夫そのまま」はいくらあつても頓著なしと云ふことになる。

僧侶は始めにどこへ目を著けたかと云へば、佛道修行である。此の修行に精進すると云ふことが、彼等の生活の第一義である。大きなものに目を著ければ小さなものは自らその跡を收めて行く。禁欲など云ふことは、僧侶に限らず、俗人でも誰でもの生活の指導原理ではない。そんな消極主義に生きようとするものは、必ず退嬰因循、甚だ振はざる生活を送るより外ない。振はざる生活と云ふのは、獨創性もなく、淸新性もなく、乾乾不息性もないと云ふ意義である。こんな生き方は生きて居ると云ふものでない。

道徳と宗教　眞宗人でも眞に他力の信心を頂いた人には、單なる社會人としても模範とすべきが頗る多い。道德は

宗教より流出することによりて、その純眞さ積極さを證據すると云つてよい。六波羅蜜をその表面から見ると、只〻の道徳品目のやうにも見えるが、その何れもが宗教意識の完成した姿である時、其の中に何等の努力の跡を認めなくなるのである。朝から晩まで營營として居て、其の當人には、それが何でもないのである、佛恩報謝の喜びに溢れた生活なのである。道徳的生活には何となく強張つたものを認めざるを得ぬが、宗教的生活にはそんなものが見えぬ。道徳は悲劇を生むが、宗教はいつも喜劇で「めでたし、めでたし」である。宗教人は所謂「善い」事をしても、その報いに與からぬこともあらう、却つてその禍に死することもあらう。併し當事者にありては何も悲愴な思ひも何もないのである。風が吹いて木が倒れたくらゐである。これに反して道徳人の場合には何だか割り切れないやうなものを感ずる。天を怨みず、人を恨まずと云つても、さう云ふところに却つて何だか情けないものを感ぜずには居れぬ。宗教人の横死を見ると、何だか一緒に死んで見たいやうな氣がする。その法悅の横溢するのに打たれるのである。

宗教人には悲劇なし　經典には隨分極端な例を擧げて居るが、これは印度民族の熱帶的心理から出るのであらう。それよりも庄松の如き吾等日本民族中に見られる實例に接すると親しい思ひをする。

彼は年老いてからも諸方から迎ひに來て、御法座を立ててくれと云はれた。親族のものは、「さう年寄りを引張りまはすな」と云ふ。庄松曰はく、「聖教は讀みやぶれとあるからは、引張りまはるのがよいのぢや」と（庄松言行錄、第七十七則）。その老いても倦まざる壯心のあつたことが、この一言でわかるではないか。

旅で病氣した彼を内へ伴れて來て、「もう安心をして御慈悲を喜べ」と云ふものがあつたら、庄松は云ふ、「どこに居ても、寢て居る處が、極樂の次の間ぢや」と（庄松言行錄、第十六則）。こんな心の持主は、どこへ行つても思ふ存分に働いて死んで行ける。海の眞中でも、ジャングルの蔭でも、山の上でも、火の中でもであらう。庄松の如き宗教人は、その身

のおかれるところが、安住の地なのである。彼の如きは、どんな死に方をしても、積極的なものがそこに現はれて居ると考へなくてはならぬ。

第二系列だけしか見えないものには、どうしても積極的なものが出ない。出るやうに見えて居ても、その源泉は間もなく枯れてしまふのが常である、然らざれば、附け燒刃で虛假おどしにすぎぬ。つまり生きて居ない、何だかそこにぎしぎししたものがあるやうに感ぜられる、勤めると云ふ意識がぬけぬからであらう。第一系列が働きかけて來ると、勤めるなど云ふ意識的なものがなくなつて、他からは何と見えようとも、當人からは何でもないのである。內面的必至とでも云ふべき一種の衝動で進退する。至上命令が外から來ないで、自分の存在の底から出るのである。

『信者めぐり』に參州松林寺の三浦和上及び定四郞同行につきて左の記事がある。

「師(三浦和上)は至つて仰信な御方で、「門徒の人が地獄へ落ちたら、我身の聞かなんだことを悔まずして、寺の院主を怨むと云ふことぢや、私は其時の云ひ分けを、此世で今して置くのである」と、農家の一番暇な時を選び、又仕事に差支へぬやうにと、舊正月より八十八夜まで、朝四時より六時までは、說敎と示談をすると云ふが例年の定めとなつてあつた。法用の爲め遠方へ行かにやならぬことがあつても、雪が降(ふら)うと雨が降うと風が吹かうと、必ず晩にはお歸りになり、年々一朝(ひとあさ)も缺かされたことがなかつたとある……。」(信者めぐり、頁一一四)

「戶崎の定四郞さんは、非常に御熱心なる求道者であつて、正月より八十八夜までは、二里餘の道を雨や雪が何程ひどく降らうとも、一朝もかゝさず午前四時までには必ず參詣をせられた。或朝非常なる暴風にて目の先きの見え兼ねるやうな雪降で、「なんぼ定四郞でも今朝は參詣は出來まい」と、火鉢の本で話をして居つたら、昔の

ホウロク頭巾を被り、「アー辛動いことにあふた」と云ひながら、雪を拂うて火鉢の側へ近寄られた。院主其姿を見て、「定四郎、お前は自力の修行でも出來さうぢや。今朝はなんぼ貴様でも來はせまいと思うてゐた」と仰せられたら、其一言の本に、ものをも云はず、定四郎はウフン〳〵と大聲あげて泣きました。院主、「お前は何を泣くのである」。定四郎、「私は此世のことなら自分の好いたチョンガレなぞは、一度きいたら師匠の見臺をたゝかれる處まで、殘らず覺え込んで語りましたが、佛法については無宿善と見えて、これほど參らせて頂きながら、『兄よ一言きかせよ』と、母が云はれますが、一言も申上る言葉は御座りませぬ。こうも覺えられぬと云ふは」と、又泣き出した。院主、「定四郎、よく知らせてくれた。それでこそ彌陀の御本願の御手柄が明かに知れるわや」と。」（信者めぐり、頁一一五）

雪中の强行軍をやつた信者を今一人紹介する。それは、越中井波附近の赤尾から別院に於ける御朝事に通つた道宗である。此の文を認めて居る最中、岩倉政治君から來た通信を其の儘に書きしるす。

「道宗の赤尾より井波町の別格別院までは峻峯連亙する深山幽谷の險路數里なり。道宗毎朝この道を未明に辿つて、井波別院の讀經に參詣す。冬期この地は積雪二丈にも及ぶところなり。道宗漸く年老ふるや深雪をわけて別院に到る度每に、しばらくは打ち臥して呼吸もなし。人々驚き諫むれども肯かず。ときに道宗病んで來らざることあり。そのときは必ず道宗の影來りて別院の晨經に參ずるを、人々は見たりと。遂に、道宗來らざれば、別院の晨經は始まらぬことになりたり。」

これは六度中の精進の德であるが、忍辱布施に對しても、同樣の實例は、宗教人の間にはどこでも見られる。『信

者吉兵衞言行錄』に、彼が泥坊の嫌疑にかかつた時の彼の行動を記述してあるが、これに似たことは、盤珪禪師にも良寛上人にも見られる。恐らくは寃罪を蒙つた宗教人は何れもこんな心持をもつて居られたと考へてよからう。宗教人でないと、こんなに光風霽月な氣分は出ないのである。第二系列だけの世界では、精進は、或は前述の如き例を見ることもあらんが、忍辱に至りては、第一系列の光を見ることによつて始めて可能なのである。

「〔隱居樣(吉兵衞)は〕高松村の方へ商ひに行つて、或る家に立寄つて、主人の申さるに隨ひ御勤めなされた。隱居樣が歸られた其の後に、直ぐ家の主人が出て來て申さるゝに、「誠にすまぬ事を御尋ね致しますが、先程あなたに御勤めして戴きましたが、御文章箱にお金が少ゝ入つてありました。其を御存じありませぬか。まことに申しかねますが」と申された。其時「さうかヤ〳〵。フンヽさうかヤ〳〵」と申して、其のまゝ取り上げずに、「さあ〳〵、此ちへ上つておくれ、さあ〳〵、まあ〳〵上つて御飯たべておくれ」と申して、無理やりに御飯たべさゝれた。出て來た人は拍子拔けして、御飯をよばれて內へ歸られた。

其より五日程經つて其の家へ隱居樣參られた。其時に主人の申さるゝには、「此の間は誠に濟まぬ事申して參りました。あの金の行方知れました。弟が知らぬ間に出しました」と申された。其時も「さうかヤ〳〵〳〵」と、たゞ「さうかヤ」とばかり申して居られた。」(信者吉兵衞言行錄、第百八十三則)

「ふん、さうかや、さうかや」で一生が送れたら、如何にも「無文の鐵印空に向つて擲つ」であらう。

次に布施であるが、これは「捨ててこそ」の中にすべて含まれて居ると云つてよい。大和の淸九郞が、一枚の田地――自分が此世での最後の所有物――をも喜捨して顧みなかつたと云ふこと、此處に不思議な第一系列の働きがある。禁欲主義とか、犧牲とか、滅私奉公など云ふ閑文字では說明のできぬものが此處に在る。第二系列だけを本位にして

居る世界では禁欲等でも一分の説明はつくでもあらう。が、そこには何等の積極性が見られぬ。布施には消極性がない、功利性とか、求報心とか云ふものがない。此の最後の個多的存在をも、何の事なしに否定しようと云ふのは――卽ち此の命をも喜んで捨てると云ふのは――第二系列中では不可能なことである。此處では最後までも個を支持するのである。もしそれが亡くなるとすれば、それは自分から進んで出たことでなくて、他から壓しつけられたことなのである。これは第二系列の第二系列たる所以なので何とも仕方がない。第一系列の光のさす時に、始めて自ら意識して身命財を布施するのである。それで、苦心と云ふことも、禁欲と云ふことも、犧牲と云ふこともない、すべて消極的態度と云ふことはないのである。またそれが單なる本能的惻隱の心でもないのである。小兒が井に落ちたので飛んで行つてこれを救ひ上げるのは、一種の布施行ではあるが、それはまだ宗教ではない。反射的・本能的・衝動的以上を出ないでは、第一系列の意味はまだ呑み込めて居ない。宗教的布施行には無分別の分別がある。所謂る佛恩報謝の思ひである。布施の意識はあるが、根がない、分別の根がない。それは、無作の作、無功用行である。

吉兵衞は二把の薪を買つて自分で背負つて來た。これを見た同行は、「私が擔ぎます」と云つて、彼の勞を助けた。舟尾の村へ差しかかると、村のものが一人飛んで出て、「吉兵衞さん、良い薪を買つてお出でぢや、うちにも今晩の焚木がないので」と云つた。彼は何の躊躇もなく、同行の背中の一把をその人に分けてやつたと云ふことが、彼の『信者吉兵衞言行錄』第二百四十九則にある。

吉兵衞の妻が中風で、彼は二百日の間その側を離れずに世話した。「御疲れでせう」と同情するものに對して、「私は疲れと云ふこと知らぬワヤ、此の襁褓一ぺん〳〵爲始めの爲終めヤ。もう一ぺん爲直しと言ふことないノヤ」と吉兵衞は云つた（信者吉兵衞言行錄、第百四十五則）。第一系列に筋を引いた生活でないと、「一回擧著すれば一回新たなり」と云ふ意識は出

ない。それ故、彼は疲れを知らぬと云ふ。第二系列だけだと屹度疲れるのである。

西方寺和尚のお供をして舟尾から河内の上の太子へ行つた吉兵衞。愈〻目的地へ達した時、和尚は急に忘れものがあると云ひ出した。吉兵衞は、それを聞くなり、もう草鞋穿いて緣先に立つて居た。忘れものは直ちに取つて來られた（信者吉兵衞言行錄、第百八十則）。舟尾と太子の隔たりは知らぬが、餘りの近所ではないのであらう。

吉兵衞の一擧一動は全く電光石火の機である。眞宗人の他力——他力は何となく機を逸するやうに思はれるが——が、到るところに到つたものは、眞も禪もないやうである。何れも第二系列以上の生活をやつて居るので、分別計較に囚はれることがないのである。こんなやうな逸話は日用光中の小事だと考へられもしようが、其の大小は外に現はれてからの話で、その心の動きやうから見れば、國家社會の大事と云ふも、著衣喫飯の平常事と云ふも、かはりはないのである。

19

庄松及び其の他の眞宗同行の信仰を資材として、宗教經驗の事實につき、まだ記述したいと思ふことはある。が、大體は上記に止め、此處に宗教の世界とでも云ふべきものにつき一言して、此の論文に結束を告げたい。

物心二元論　東洋と云はず西洋と云はず、人間意識の展開以來、人間を幸にすると同時に、人間を不幸にするものは、物と心とを分ける二元性の思想である。此の思想の故に、人間は動物本能の世界から跳出したが、それと同時に、個多の世界に目覺めて、萬差の鬪爭面をはつきり看取することになつた。分別意識は此の方面にのみ盛んに向けられ

て、その力の極限を盡すことになつた。近代科學の進歩、機械の精巧、各種組織の完成など、何れも分別智の產物でないものはない。前記、第二系列中の各種の觀念は、その基體を離れて、各自の差別相を彌が上に强調した。物と心とは截然と分れて、物が心を制するか、心が物を制するかと云ふことになつた。これが近代生活の癌である。唯物主義も、唯心主義も、物心並立主義も、物主心從又は心主物從主義も、——何れも正しき思惟方法ではないのである。正しからぬ思想からは決して人間を幸にするものは生れて來ないのである。

西洋は兎に角として、東洋殊に吾が日本の現下の思想について一瞥すると、誠に危險と思はれるものがある。それは、唯物論でもなく唯心論でもない、所謂る精神主義と云ふものである。此の主義とするところは、何事も精神だと云ふのである。が、その精神なるものがはつきりせぬ。哲學的には唯心論に似たところもあるが、それほどに徹底したものでもない、ただ漠然と心主物從主義なのである。物と心とを分けて、主なるものが心、從なるものが物と主張するのである。併し、心が何か、物が何かについては、固より明瞭な思想をもつて居ない。何故かと云ふに、此の精神家と云ふ側の人々には、思索の能力が足りぬのが常であり、從つて、權力に阿附し、傳說に盲從する傾向が多いのである。實際道德の上では、排他性・排外性・誇大妄想性・世界征服慾など云ふものを、意識的に或は無意識的に、指導原理として居る。精神は物を御するものだと叫びつつ、物にのみ制せられて居るのが、彼等の生活である。個多の世界を口では征服したやうに云ふ、またさうしなければならぬと云ふ。而も其の行動は個多の差別性を强調したものである、卽ち盲目で無批判な自尊排他主義そのままである。これは何れも、物心の分別は、何を基體にして居て、始めてそれが可能かと云ふことを知らぬのである、卽ち彼等には宗教がないのである。それでは東亞の盟主どころでない、自分等の國でさへ治めて行けないのである。誤まれる思想の、道德的・政治的・經濟的・技術的方面に於ける

影響の如何に大なるかを知らなくてはならぬ。

乘馬の技術　一例を技術の方面にとつて見る。今は飛行機で空を飛ぶが、昔しは馬で地上を飛んだ。此の馬と馬上の人との關係を何と見るべきであらうか。人が馬を使ふのか、人が馬に使はれるのか。人が精神で、馬が物か。精神である人にも限定がついてまはり、馬にも限定がある。馬と人との限定は一樣でないが、兩者にはそれ〴〵の限定がある。それ故、人が馬を使ふにしても、人としての限定と馬としての限定とを考への中へ入れておかないと、馬は人の指圖に服從せぬ。それどころか、人は却つて馬に使はれてはねおとされる。人は主でなくて馬が主となる。既に地上を走ると云ふ意志があつて、二本の足よりも四本の方がよいとなつても、その四本が意志のままにならなければ、始めから二本の方がよい。既に四本足に頼るとなれば、その四本足と二本足所有者との關係をどんなふうにつけると最も效果的かと考へなければならぬ。自分の二本足でさへも、何時も自分の意志――精神――どほりには動かぬものである、まして四本足をやであるが、兩者の關係のつけ方如何では、四本足の自由行使も實現可能である。問題は兩者の關係如何であらう。

二本足の最も自由に動く時は、二本足の存在を自覺せぬ時である。そこに本が一册ある、それを見たいと思ふ、すると直ちに足が運ばれて手が出る。始め動いた意志が卽ち後で動いた手足である。言葉で現はし出すと、始めとか後とか云ふが、其の始終を通して働いて居るものには、萬里一條の鐵である。時間や空間の罅隙を入れる一分の餘地もない。自分と考へられて居るものの一部分でも、動く意志と云ふものと、此の意志のために使はれる手足と云ふものとを別別にして考へると、最初に述べたやうな自由はもう亡くなつてしまふ。物心一如と云ふことさへもなしに動く時が、その動きの最も效果的で、また最もその妙を發揮する時である。自分が手か、手が自分かわからぬやうになら

なくてはならぬ。今一遍云ひ換へると、分別意識の上で分れたものが、今度は無分別智に還らねばならないのである。

二本足が四本足になる時も、此の道理はかはらぬ。乗られる馬と乗り手とが二つになつてはいけない。自分と云ふものが馬上に居て、自分でない馬を使つて、これを自分の意志に從はせるのだと云ふ分別識の働きが自覺せられる限り、馬は自分の自由にならぬ。馬の存在を限定するものと、自らの在在を限定するものとの間に間隔が出來て、其の間隔の故に、自分の意志は左支右吾する。限定の條件に打ち克たんとして、精力はその方へ殺がれてしまふ。四本足は中〻に動かないのである。そこで技術と云ふものが必要になる、限定の條件を克服せんとするのである。併し、克服など云ふ考へがある限り、限定感は決して除却せられぬであらう。條件は克服せられるべきではない。條件そのものになる時、條件の束縛から脱却する、即ち自由になるのである。二本足が四本足になつて、それが二本足同樣に使はれると云ふのは、四本足が自分に對する馬に附いて居るのでなくて、それが即ち自分の四本足となると云ふことである。人馬一體にならなくてはならぬ。これを「鞍上に人なく、鞍下に馬なし」と云ふのである。馬を使ふと云ふ技術は、その跡を亡くして、人と馬との間に連字符を入れた一意志のみが動くと云ふことになる。四本足は即ち二本足となり、二本足は即ち四本足となる。馬は馬として人の働きが乗り移り、人は人として馬の働きが吾が物になる。技術の妙は、それ故に、無技術の時に最もよく現前するのである。

飛行機　馬と飛行機とは違ふと考へられもしよう、馬は動物で、飛行機は人間の作つた機械だと。併しそれは餘り考へない思想だ。馬も飛行機も、これを使ふ人間から見れば、同じだ。馬を馬としておけば、馬として人間に對する。併し馬の上に人が始めて鞍をおいた時、馬は馬でなくなつて居る。鞍上の人は、馬を人間手足の延長にしてしまつた、自分の體軀の一部分にしてしまつた。人は人でなく、馬は馬でなく、人―馬、又は馬―人と、二つものが連字符でつ

ながれるやうになつた。即ち人は野生の馬から人間自身の意志を働かすすべての能力を曳き出すのである。馬は馬自身として持つて居るすべてのものを、人間の力に加へて、自分を人間化する。鞍のおかれた馬はもはや馬ではない、人の馬である、人―馬である、人の作つた馬である。この理を推すと飛行機も亦馬である。

　飛行機は始めから人間が組み立てたと云ふが、さうでない。飛行機の原質は物理力である。此の力が一定の計畫で結合せられる時、飛行機と云ふものが成り立つ。馬の力も、歯車や車軸やボールベヤリングや石油や潤滑油やの各種の物理力も、變りはない。人間はそれらの力を、それ〴〵の場處に、それ〴〵の目的で、組み上げて、空中を飛ぶことにした。馬が人間の手足の延長である如く、飛行機も亦人間の手足の延長である。人は乗馬を作つたやうに飛行機を作つた。今一つ溯ると何かの意欲(佛教者はこれを「佛の本願」と云ふ)があつた。それが人間の體軀を作つた。而してそれがまた此の體軀を基として、その體軀のおかれてある環境に向つて、其の意力を加へた。環境と云ふも、もと〳〵人間の體軀そのものの一部分なのである、丁度人間に手があり足がある如くに。それ故、環境に意力が加はると云ふのは、自分が手足を動かすと同じ意味なのである。自分が環境に對し、環境が自分に對するものとして、其の間に隔たりをつけると、自分の手足と思つたものが、自分の意志のままに動かぬと同様に、環境はいつも此方に向つて逆襲して來る。自分の手足でさへもてあます人はいくらでもある。

　人間が馬になり、馬が人間になることによつて、人間はそれだけ人間をして人間たらしめたものの力を現實にした。人間はまたその環境の物理力の中に割り込んで行つて飛行機を組み上げた。それは環境が征服せられたのではない。人間をして人間たらしめたもの、即ち人間をそんな環境の中に立たしめたものが、その本具の功德妙用を、それだけ展開し現實化したのである。飛行機は、人間の體軀を離れ、人間の手足を離れ、人間の「心」を離れ、人間に對抗し

て立つものではない。飛行機は人間そのものの延長である、飛行機は、人間によりて作られ、人間によりて使はれるものでなくて、人間そのものである。自分の手が自分の手である如く、飛行機は自分等の手であり足である。人間とその環境――歴史的なると自然的なるとを問はず――は、一つものである。それで、人間はそこから自分の手足の延長を見つけ能ふのである。人の二本足が馬の四本足になるのは、人と馬と一つだからである。兩者は始めから親しい續き柄なのである。さうでなければ二本足は四本足に延長しない。環境も其の通りである。人間が環境との本來の親しさを囘復すればするほど、環境は其の中に包藏して居るすべてのものを人間に明け渡すのである。これを一般の言葉で云へば、人間はその分別智を加へて環境の祕密を奪ひ取るのでなくて、人間はその祈りの力で環境の門を叩くと、その祈りの誠實性に比例して、その門が少しづつ徐かに開かれるのである。分別智は誠實性に裏付けられなければならぬ。誠實性とは佛の本願力そのものなのである。人間の技術と智能で、環境に變化を起すとか、新たな發明や發見をすると云ふのは誤まつた考へ方である。人間の技術及び才能と云ふのは本願力から出る方便である。それ故、發明及び發見は本願力の功能をより強く働かせる莊嚴である。此のやうな根本的宇宙觀に達しないと、人間の分別智、人間の技術等はすべて人間自身を破滅に導く道具となる。

誠に徹す　人間の誠が馬の誠である。人間はその誠に徹する時、馬と一つになつて動く。馬を御すると考へられて居た技術は、やがて人間自身の誠に徹する方便となり、それがまた馬の誠に徹するものとなる。この兩個の誠と兩個の徹がないと、人馬は決して一つにはならぬ。人間と環境も亦その通りである。馬を使ふと云ふ考へ方や、環境を征服するとか、環境から奪ひ取ると云ふ考へ方や、これと反對の考へ方との間には、實在に關する根本的な考への相違がある。馬を使ふ代りに、馬から進んで來て人間と一つになると云ふ考へ方には、云ひ知れぬ誠さと深さと大さとが

ある。環境と人間とをいつも對抗させて、それらは互に喧嘩して居ると云ふことの代りに、環境が進んでその祕密を人間に漏らして、人間と共に働き、人間をしてその靈の力を各方面に向つて益〻發展せしめると云ふ考へ方には、人間の心を彌が上に安定せしめる力がある。何となく人間はその落著くべきところに落著いたと云ふ感じが、後者の考へ方から出て來る。前者の考へ方になると、自分等はいつも苛立つて神經質にならざるを得ないのである。

力（マヘト）と對抗意識　これは一寸考へて見てもわかると思ふ。馬を使ふと云ふ人は馬乘りの名人ではない。環境と一つになれぬ人はいつも地獄の苦しみを受けて居る、それも樂しんで受けると云ふならそれでまた大いによいが、苦しみを受けつつ、それから脱がれたいともがいて止まぬのである。それは苦しみをのみ重ねて行くと云ふことである。人間を第二系列の中におく限り、人間はその限定性に縛せられて自由を得ぬ。限定を限定と自覺する人はその繫縛から離れる。自覺すると云ふは、自らの限定性は限定せられぬものの限定だと自覺することである。この自覺で、人間と環境との對立は除かれる。何となれば、對立と云ふ限定は對立なきものを認める時に始めて可能であるからである。さうなると、人間が環境に力を加へて、環境から何かを引き出して、科學的に發見をするとか、技術的に發明するとか云ふことはなくなる。力を此方が向うに加へるのでなくて、向うから進んで此方へ力を與へてくれるのである。力と云ふ考へにはいつも此方と向うとの對抗と云ふことがあり、その何れかが他を抑へつけてしまふと云ふことになつて居る。併し環境と自分とは一つもので、環境からの力が此方に進んで來て、此方のものとなつて働くと云ふ時の力（ちから）は、力（マヘト）でなくて、愛（アガペ）である、大悲力（カルナー）である。愛又は悲には、包むと云ふ意味がある、融け合ふと云ふ心持がある。

***宗教的世界觀**　この「包む」と云ふこと、又は「融け合ふ」と云ふところに、宗教の世界が開けて來る。力の世界ではどうしても相鬪・相克・相殺など云ふことが免かれぬ。力と云ふは對抗の義に外ならぬからである。二元の世界

と云ふも、力の世界と云ふも同じいことである。包むには尙ほ力の觀念が拔け切れぬかも知れぬ。併し宗教的に云ふ包むは、二つが融け合ふの義である。一つのものが他の一つで包まれると云へば、包むものが包まれるものより有力だと云ふふうに感じられようが、とけあふと云へば、兩者の間に力の優劣・强弱又は有無など云ふ二元的計較がなくなる。此處に宗教的生活の緒口が見出される。

環境と人間とを對峙させると、何れかが何れかを征服することにならざるを得ない。自然を征服すると云ふ西洋流の考へはそれである。帝國主義にしても、個人主義にしても、自由主義にしても、宗教的背景の上に立つものでないと、力で相制すると云ふことにならざるを得ない。ここでは融け合ふなど云ふ考へは全く無意義なものとなつてしまふ。何れもが突つ張つた氣分で居るから、その關係はいつもぎしぎしする。それでは何としても、馬卽人・人卽馬にはなれない。原子核を破壞するのだとの考へもが觀念から出るのであるから、そこに科學があるかも知れぬが、宗教觀は絕對にない。

東洋民族は大體自然に隨順する方である。「自然」と云ふ字はラテン語のナチユラを譯するために用ゐられるが、東洋で云ふ「自然」は、本來の字義通り、「自ら然る」で、必ずしも人間のおかれてある場處又は環境の義ではない。今日「自然」と云へば、西洋流のネーチュアの義、卽ち吾等を容れて居る物理的環境を主として意味することになつて居る。東洋流の考への方の「自然」と違ふ。それ故、東洋で「自然」と云へば、其の中に隨順の義を旣に含めてあると見てよい。東洋は此の點で理事無礙法界を西洋よりもより深く體認して居るわけである。併し一面に於ては、東洋は此の隨順觀を政治的生活の上に出し過ぎたので、封建主義的承詔必謹性をやたらに發揮してしまつた。自然隨順觀は宗教的生活の妙處であるからと云つて、これを見るままに知性的分別の世界——第二系列のみの世界——に持ち

出してはいけない。人間としての十全な生活は、事に於て西洋的・科學的・自然征服的觀念と批判と組織とを保持して、それと同時に東洋的自然隨順觀をはぐくんで行くところに在るものと信ぜられる。つまり、前揭の第二系列と第一系列が圓融して一となる時、日本人は狹い政治的環境と島國性の世界觀とを一擲して大宇宙に生きることになる。

この觀點からして、馬乘りが馬に乘るのでなく、操縱者が飛行機を飛ばすのでないと云ふことが理解せられると信ずる。從つて電子顯微鏡がそのまま自分の眼であり、短波聽音機がそのまま自分の耳なのである。さうして、その耳もその眼もそのままで「自然」なのである。それが今一步進められると、耳が眼で、眼が耳となるのである、六根圓通の境地が開けて來る。

＊ 此の一段は、昭和二十二年再版の際に書き換へられたもので、昭和十八年版(初版)では、次の如くである(古田註記)。

宗教的世界觀 「八紘爲宇」を、政治的に、帝國主義的に、また所謂個人主義的に解して、それでわが日本の國柄の土臺及びその行動を規定せんとする人々ほど危險な思想の所有者はない。彼等は二元論者である。環境と人間の對峙を窮極の眞實感と認めて、兩者の抗爭を企圖する人々である。「宇」の中へ自分だけを容れて、八紘をその外におくものである。甚だしきは八紘を「宇」の柱の下へ埋め込んで、自分だけ昂然とそこに坐つて宇宙を睥睨せんとするのである。それは馬の性格も自分の性格もわからずに、最も個我的意識の下で、「我」執の力まかせに、馬を鞭うちて峻坂を下らんとする人々である。人郎馬・馬郎人の妙技はそこから出て來ないのは、わが言を俟たぬ。原子核は、向うから破れて來るやうな仕掛けがなければ、何としても破れないのである。人間の技術でそれが破れたと思ふのは、眞實在に對する思惟の仕方の至つたものではない。東洋の民族精神の根柢には「自然に隨順する」と云ふことがある。もし日本人にして世界に對して何かの使命をもつて居るとすれば、此の精神の正當な宣揚の外にはないのである。此の精神の正當な宣揚とは、只々の「隨順」主義でなく、「隨順」と共に、西洋的・科學的理智と批判とを兼備したものとの義である。本篇で用ゐた言葉で云へば、第二系列と第一系列との

宗教的關係づけによりて、始めてわが日本の東洋の精神が世界的なものになるのである。これは華嚴哲學の世界觀である。

これをわが日本の歴史で云ふと、聖武天皇が奈良の大佛殿を建立して、そこに大毘盧遮那佛を安置せられた御志である。これほど雄大・豪快・崇高にして、而も深き哲學的・宗教的意義をもつた歴史的行爲は、世界のどこにもないのである。天皇の頃は、世界と云つても所謂る「三國」に過ぎなかつたが、それはその時代の時間的・空間的限定から來たものに過ぎない。聖意の奥底には、實にこの狹き地球又は太陽系などで限られないものが潛んで居るのである。

佛教をただ外來底と考へて居るものは、物と心とを分けたり、精神が物を使ふと考へたり、馬を鞭うちて馬使ひの上手者と思うたり、飛行機は鐵で出來て、油を焚いて、人がハンドルを廻すものと觀じて居る二元論者である。彼等は人間の手足が延びて、馬となり、飛行機となり、耳と目がさえて來て、電子顯微鏡となり、無線電話となつた事實を經驗しない人々である。日本の國は地理的にただ東海の一群島に限られたものと思つて居ては、その外の國々は何れも外國とならざるを得ぬ。日本の國柄と云ふものを、始めからもつと〳〵廣いものと考へなくてはならぬのである。シナも印度も固より日本なのである。「八紘爲宇」は空間的なものでない、個多性をもつたものでない。空間的には、印度であらうが、歐洲であらうが、米洲であらうが、そんなことに限られた限では、聖德太子や聖武天皇の靈的御企圖の一分に對しても覗き見ることはできいなのである。

鎌倉時代と大地　日本の歴史で、最も精神的に、最も民族的に力の發揮せられた時代は、鎌倉時代である。奈良朝時代に感ずる精神力及び思想力は、或る意味では、まだ地に著かぬやうな氣がする。それは社會の上層から動き出したものだからであらう。これに反して鎌倉時代の精神力は、社會の中下層から涌き上つたものである、大地を離れぬ人人の中から擡頭して來たものである。それ故、底力（そこぢから）がある、大地と共に動かぬ力がある。これこそ大和民族の心の根から芽生えたものと云へるのである。鎌倉時代に始めて大和民族の精神力はどんなものであるかが示現したのである。

奈良時代に上層から植ゑ付けられた種子が、中下層を通して民族本具の精神基體に根を下し、其の基體に養はれ、其の基體と一つになつて、それから、發芽し、枝葉繁茂し、開華し、結實することになつたのである。「神道」が思想的體系をもち始めんとしたのは鎌倉時代である。聖德太子の盛行が、盛行として民族の自覺に上つて來たのも此の時代である。聖武天皇の日本的華嚴思想が、日本國民の中下層に實行力を以て沈潛して行つたのも此の時代である。華嚴哲學が、單なる思想としてでなく、日常生活の指導原理となつて宗教的に働き出したのは實に鎌倉時代である。而して此の宗教的働きは、一面、禪となり、一面、淨土眞宗となつた。禪は道元禪師及び聖一國師一派の禪匠によりて社會の上中層に傳播し、淨土系思潮は法然上人及び親鸞聖人等によりて社會の各層に浸潤して行つた。宗教的に、思想的に、此の時代ほど日本民族の精神の活動したことはないのである。此の時代以降、明治時代に至るまで、吾が國民の間に、世界性を帶びた精神活動は上述の外になかつたのである。

自主的・批判的　吾が國の思想は、明治以降盛んに西洋思想の移植によりて從來にない複雜性を加へて來た。歐米からの移植思想は、如何にも華やかな色彩をもつて居て、而も日常生活の上に切實な效果を生じて行くので、國民は、兎に角一時はそれに眩惑せられて、自分等が持つて居たものさへ忘れ去らんとするほどになつた。併し、それはいつまでも續くものでない、いつかは自ら省みる時代があるに相違ない。但〻此處に最も大切な一事がある。それは自主的・批判的態度を失はぬことである。新たなものを無批判的に斥けるのは、自主的でない。また古いものだと云つて、それにのみ噛りつくのは無批判である。自主的だと思はれもしようが、その實それは自ら(みづか)に有るものさへ、確かりと、はつきりと攫んで居ないと云ふことなのである。自主的と云ふは、只〻無暗に自分の我を通せと云ふことでは、斷じてないのである。無批判の自我主義は却つて他に制せられて居ると云ふことである。意志はあるが思想がない。思想

のない意志は、本能的・衝動的で、一種の強さはあるが、生物學的・物理學的領域を出ない。人間としては、思想がなくてはならぬ、自主的に、批判的に、理性的に物を見るだけの餘裕がなくてはならぬ。此の餘裕が、和らぎであり、親しみである。歐米移植の思想も十分に取り入れなくてはならぬ。明治時代は此の點でまだ十分の役割を務めて居なかつたかも知れぬ。

科學と傳統を統一するもの　近頃は一方では歴史主義・傳統主義・反動主義・島國主義・「個人」主義などと云ふべきものが旺んに唱へられるが、他方では歐米思想がまた大いに奬勵せられて居る。歐米思想の最も代表的なるものは、科學思想である、對象的論理である、二元性の思惟方法である。今一度云ひ換へると、物と心とを分ける思想である。物主心従でも心主物従でも、どちらでも同じい。物と心とを分ける思想は歐米思想の最も傳統的なものである。これが、科學主義となり、機械主義となり、工業經濟主義その外萬般の派生主義等となつて、吾が國へ押し寄せて來て居る。保守的反動主義は、これを見てびつくりして、無批判的に此の思想の大波を押し返さんとする。而して自分等も亦物心二元論のために大いに禍せられて居ることを知らぬのである。それ故、血を以て血を洗ふの愚を演ずる外ない。科學主義(個人主義)の後に二元論あり、傳統保守主義にも亦その背後に二元論がある。兩個の二元論はその根柢に於て一致して居るのであるから、其の末梢に於て如何に互に排撃しても何にもならぬ、闘争をのみ是れ事とするより外ない。兩個の二元論は、其の根柢から覆されることによりて、其の末梢に融和と疎通と友好と共益と共榮とを見ることができるのである。

歐米の科學主義や機械主義など云ふものにも、そのものとしてまた取るべきものが大いにある。今日の生活ではこれを否定するわけに行かない。日本人も國民的にまた個人的に各方面に於ける科學の研究が大事である。單に應用方

面だけでなく、理論方面——日用光裡に何の關係もないと思はれる——に於ても、吾等の中にあるすべての可能性を傾倒して、これを研究しなければならぬ。傳統主義の人々も、これを歡迎すべきである。但々此處に最大の注意を拂ふべき一事は、科學主義はその根本に於て訂正すべきものを持つて居ると云ふことである。卽ちそれは物心二元論の上に立つて居ることを忘れてはならぬ。それ故に、科學主義と傳統主義とを對立させる時には、傳統主義は必ず前者のために敗られるに極つて居る。同じ二元論の上に立つて居るものが相爭ふ場合には、思想をもつもの、批判的なるもの、實用的なるもの、積極的なるもの、進取的・攻擊的なるものが、勝つのは自然である。科學旣に取り入れざるべからずとすれば、それはどうしても二元論で取り入れてはならぬ。それ以上の思想の下で、科學主義と傳統主義とを統一して行かなくてはならぬ。この統一的原理となるべきものが、日本にちやんとあるのである。何を苦しんで、二元論に對するに二元論を以てするの愚を學ばんとはするのか。同じ二元論を基體とするものが相對抗して立たなければならぬ理由がないのである。西洋は二元論の故に東洋に及ばないと云ふ人々は、何れも自分等がまた大いに其の二元論者であることに氣付かないで居る。それだけ東洋人の方に自覺・反省・批判がないのである。さうして、批判や反省のないところに眞の文化の發展が見られないのは、當然である。日本人は不幸にして理性的自己批判を缺いて居る。これが各方面に現はれて、日本人の聲價を世界市場で失墜せしめて居る。自己批判のできぬものは、自分の天地を無上のものと考へる、無意味に排他的行動をやる。無批判の二元論者は島國根性から離脱できぬのが普通である。日本人は何とかして超島國的で超二元論の宗教的境地を體驗してほしいものである。

それは、前記第二系列の中に第一系列を運行せしむるところの宗教的體驗の事實に外ならぬのである。

此の宗教的體驗を思想化して、歐米文化の基礎となつて居る物心二元的科學主義を包攝するのが、日本思想家の今

後に於ける世界的使命でなくてはならぬ。

庄松の世界　讃岐の庄松は、云はば一個無名の田厙奴である、一文不知の擔板漢である。而も彼が宗教的・體驗的に獲得した思想——思想と云ふものまでに發展しない「無意識」そのものの表現——は、實に乾坤を坐斷する底のものである。表現の形式は淨土系的象徵主義によるものであるが、それに囚へられないで、其の中に包藏するものを兩手に盛り將ち來るだけの眼睛あり腕力あらん人〻には、これを四國の一隅に捨て置かないで、宇宙大に思想化することができるのである。一田夫の庄松の胸に包まれて居る世界は、第二系列中だけには收め切れぬものである。

夫婦喧嘩をして、女房が古い事を持ち出して相爭ふのを、傍に聞いて居た庄松は、「古い事を云ふなら念佛を云へ、念佛より古いものはない」と云ふ（庄松言行錄、第五十則）。またお寺の坊さんとその家内のものが喧嘩するのを見て居た庄松は大聲あげて、「菩薩さんのけんくわを見るのは今日が始めてだ」と云ふ（同上、第五十一則）。親鸞聖人が自分と同じ信仰に生きるものを、「御同行」又は「御同朋」と、「御」の字をつけて呼ばれることがあつた。聖人の門徒はこれを「勿體ないことだ」と云ひ合つて居たが、庄松はそれを耳にして云ふ、「何も勿體ないことはない。自分等につけられるのならさうかも知れぬが、如來の御誓ひにつけられるのなら、いくら御の字つけてもよい」と（同上、第六十八則）。彼はいつも第一系列の中から第二系列を見て居るものと云つてよい。凡夫を佛から離さないで、一卽多・多卽一の立場を失はずに居るのが彼である。凡夫を見れば、佛のお誓ひの對象としてこれを見る、凡夫だけを見ない。

庄松は、動物に對しても如是畜生發菩提心である。臥て居る犬の前を通る時、彼は「御免」と云つた。伴れの坊さんは、夫（それ）を聞きとがめて、「犬などに御辭儀するから、人はお前を馬鹿にするのだ」と云ふ。今日でも多くの坊さんはそんな考へで寺に住んで居る。庄松答へて曰ふ、「犬も十方衆生の中だ、佛のお誓ひのかかつて居るものだ。自分は

お誓ひを拜むのだ」と（庄松言行錄、第六十二則）。如何にも徹して居るではないか。科學者は生體解剖をやつて、何か面白い發見があれば、自分の仲間に誇つてやらうと考へる。生物は彼等に對して存在するもので、前者は彼等のためにどんなに扱はれてもよいと云ふのが、二元論者の常套である。コッホ夫人は此間の消息をよく物語つて居られた。二元論者はいつも力（マハト）の對立を見て居る、自分は必ず相手を倒さんと誓ふ。佛のお誓ひとは天地懸絶する。科學的にどんな大發見があつても、二元論に立つて居る限り、そんな發見は人間を地獄に近づけなければ止まぬのである。日本人の間には、庄松の如き無知と見做される人にも事事無礙の大道は明らめられて居るのである。

積極的發展　庄松の體驗に缺けて居ることは、それを積極的に思想化させ得なかつた一事である。此處に殊に積極的と云ふのは、庄松の如き宗教的體驗者の世界觀には、往往にして消極的隨順性が餘りあつて、進取的に第二系列を組み直さんとする精神が缺如して居るからである。東洋文化は、埃及の木乃伊（ミイラ）の如く、シナの萬里の長城の如く、永遠性に餘りあつて、日日是新性に乏しいと云はれるのは、實に上記の故である。幸ひに日本人には是等の兩端を把握し得べき性格がある。左の眼は第一系列を睨み、右の眼は第二系列の間を縫うて行くのである。日本人は實に此處に其の天與の使命を果すべきであると信ぜられる。東洋に向つては、物心二元論ならざる科學主義を教へなければならぬ。歐米に向つては、科學主義は物心二元論に立つべきでないと教へなければならぬ。東洋傳來の思想は、決して唯心論ではないのである、物卽心・心卽物の論理である、物心一如の哲學である。此の思想でなければ科學を完全に取り入れるわけにいかぬのである。竹に木を接いだやうな取り入れ方では、科學は却つて東洋文化を崩すもとになるであらう。「個人」主義は棄てても、また其の外の主張を捨てても、科學は世界性をもつて居る。これは無用長物視せられぬ。が、西洋でその背景を作して居る物心二元論は取り入れらるべきでない、從つて此方の方の二元論も捨てなけ

ればならぬ。それを捨てずに、向うの二元論に更ふるに、此方の二元論を以てして、其の上に科學を築き上げんとするのは、破れ鍋にとぢ蓋である。これは自らの破滅を意味する。向うの方では、兎に角本來の矛盾の上に自らの矛盾を累ね上げたので、其の間に却つて自然なものがある。これに反して此方では、今まで矛盾したものがなかつたところへ新しい矛盾性のものを取り入れて、而してそれを取り入れるに當りて此方でわざわざ別の矛盾したものを作り上げんとする。矛盾のなかつたところへ矛盾を作らへて、そこへ向うから新しい矛盾をもつて來て、その上へかぶせんとするのは、賢明なる思想を有するものの爲ないところである。

即非[**]の論理と云ふことがあるが、東洋では卽を強める傾きがあり、西洋では殆んど非をのみ云ふのである。物卽心・心卽物は卽である、物は心でなく、心は物でないと云ふのは非である。これからの世界觀は、日本人と云はず歐米人と云はず、何れも卽と非との圓融無礙性に基づくものでなくてはならぬ。殊に日本の如き島國では、今までの政治化した歴史的島國性を放擲して、世界そのものの中に沒入することを習はなければならぬ。この沒入的卽によりて先づ「個己」の牢獄から出離すべきである。この出離があつてから地域的島國に還つて、日本は日本、アジアはアジア、歐米は歐米と云ふ非の事實に直面すべきである。この直面があつて、始めて世界への進出が可能になる。世界の何れの國をも何れの民族をも敵視しないのである。第二系列の思想を第一系列ので生かすことにしなければならぬ。東洋文化の木乃伊(ミイラ)性はここで始めて動性を帶びて來る。歐米輸入の科學も吾が國に來て新面目をもつことにしなければならぬ。

* 以下十五行目「……宗教的境地を體驗してほしいものである」まで、初版本と若干異なる。本書「後記」參照(古田註記)。

** 以下末尾まで、初版本と若干異なる。本書「後記」參照(古田註記)。

〔參考〕 庄松言行錄



序

『庄松言行錄』は、三種の『庄松ありのままの記』を本として編纂したものである。『ありのままの記』はもと庄松の死後間もなく出來たものであるが、それが忽ちに品切れになつた。それで、明治二十二年に插繪を入れて新版をおこした。それがまた絶版になつて、大正十二年にまた新版が出來た。これは明治二十二年の木板本を正篇として、續篇五十七則を加へたものである。正篇の二十六則を併せて、八十三則の庄松言行錄が出來たわけである。

昭和三年に、讃岐大川郡丹生村で庄松の墓所を管理する庵原氏が、林性常氏の校訂本を發行した。これは非賣品で、餘り一般には知れて居ないやうである。[註一] 庄松に關するもの七十一則と、庄松の「門弟同行」の伊作に關するもの一則から出來て居る。『庄松ありのままの記』と云ふ表題は以前のものと變らぬ。此の本は明治二十二年版に後れて出たものであるに拘はらず、さきの八十三則が七十一則に減らされて居る。これは校訂者の云ふやうに、前者が「玉石混同で記載」してあつたからか。併し、「玉石混同」の意味が判然せぬが、それは必ずしも眞僞混合と云ふことではないらしい。

庄松のことを記録したものは、上記の外に、『信者めぐり』（大正十二年初版）がある。此の書の中に一部分彼に關したものが、十七則ある。此の書は三田源七翁が若き頃諸國の篤信者――同行及び僧侶――を尋ねて、道を問ひまはつた時、記憶に留めておいたものを、越中の竹田同行が聽きとつて、それをまとめて書き附けたものである。『庄松ありのままの記』に載つて居ない記事が三則ある。

今是等の諸記と、外に楠正康氏が『佛德』（昭和十六年四月發行）と云ふ雜誌に掲載した記事一則とをすべて合糅して、『庄松言行錄』を編輯した。插繪を有する木板の『庄松ありのままの記』（明治二十二年發行）は、その繪の部分をそのままに寫錄した。註二 讀者の便宜にもと思つて、記事は始めからぶつとほしに番號をつけておいた。第八十三則までは大正十二年版の順を逐うて居るが、それ以後は追補である。

插繪の詞の後に一字下げてあるのは、原編者の註釋である。なくもがなと思ふのもあるが、とに角そのままにしておく。所謂る續篇の各則の見出しはもとのまま。その外は現編者の附したるものである。

各種の『ありのままの記』に附けてある序文は一まとめにして次に載せておく。また何かの參考にならんも知れず。

因に、庄松の言葉を卑劣と斷わつて居る編者もあるが、「卑劣」は「卑賤」又は「卑俗」の義だと思ふが、此の論文の筆者から見れば、少しも卑俗なところはない。如何にも直截で、直ちに人の肺腑を衝くものがある。庄松の世界は宗教を解せぬ人の斷じて踏み込めないところ、その突差に吐却せられる片言隻語の親切にして能く肯綮に中ること、多年苦修の禪匠も企及すべからざるものがある。但ゞ此の書の筆者の最も知らんと欲するところは、庄松をして此の如き境地に到らしめたまでの、彼の心理的素質と裝備と經過である。が、それは今のところ知るべき由なし、「法然上人再來」としておくより外ないのが物足りない。

註一 楠正康師の厚意による。

註二 此の書の利用につきては、能登の林山義猷師の厚意を謝する。

昭和十八年一月

鎌倉也風流庵にて

鈴木大拙

〔明治二十二年版のまへがき〕

庄松同行は世に名高く、我讃〔岐〕眞宗の信者なり。其の人と爲り、頑愚無欲にて、娶らず世を見ず。涯生東西に意行して能く人を諭せり。その諭ぶり、質朴、ありのまゝにして、皆能く自から御法義に適ふて、面白くかつ難在し。爰に松前人德太郎といふ同行の、はる〳〵庄松を慕ひ來て、庄松は既に沒し、大に殘念がり。卽ち庄松の友同行たる松崎の伊作、國安の仲藏、富田のおよし抔より、庄松の話を聞書し、難在がり、面白がり、珍がり、コレゾ本國へ土產にせばやと、筆を大仙華皐氏に乞ふ。華皐氏も亦た兼て庄松の話に感じ居て、幸ひ筆を執り、德太郎聞書のありのまゝを、ありのまゝに書流し、題して『庄松ありのまゝの記』といふ一小册を著せり。德太郎大に喜び、直ちに大內寒川兩郡の有志へ相謀りて、活字版にて二百五十册を先に既に世に施本せり。人々皆亦た面白がり、難在がり、珍がり、施本忽ち盡ぬるに、猶四方より乞ひ求る者尠からず。因て今度再び大內寒川の有志相謀り、更にさし畫を加へ、上木し、以て御法義を喜ぶの一助とす。されば古語に「岸崩花逆、石壓筍斜」といへるが如く、實にこの書は庄松のありの其まゝなれば、或は言の卑劣、或は言の解し難きあるは、乞ふ看者咎るなかれと、一言斷り置也。

續編序

我讃岐の大同行庄松と云ふを知らぬものなし。先に松前の德太郎と云へる同行、庄松を慕ひ來れど、沒後にして殘念のあまり、友同行より話を聞き、面白し有難しとて、華岡大仙師に筆を乞ひ『庄松ありのまゝの記』と云ふを著せり。是亦三十有餘年の年月を經るうちに、殆ど絕版となりたりしが、諸方より求め多きに依て、今度再版するにつき、猶其記の中に洩るゝあり。庄松の肩衣ゆずられたる、谷澤春次同行の庄松を慕ふこと、德太郎の如く、友同行の助けを得て、筆を宮本諦順師に乞ふことゝせられしが、師も亦この面白き有難き逸話こそ、埋沒せんは惜けれとて、幸ひに筆をとり、華岡大仙師の著せし記をこゝに補するため、續編とはなしたりき。これを看るものは、前編の初めにいへる如く、庄松ありのまゝなれば、言語の卑劣、亦解し難きことまゝあれど、それを咎むる事なかれ。

庄松そのまゝ有のまゝ
國は讃岐て彌陀は見ぬきて

〔大正十二年五月〕

編者〔清水順保〕識す

はしがき

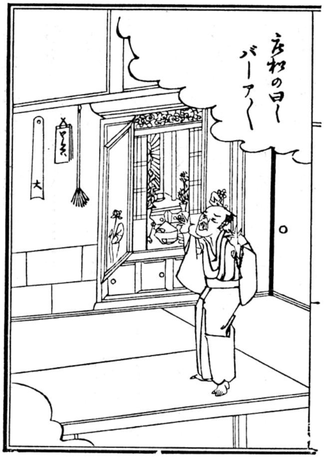
庄松大同行は讃岐國大川郡丹生村字土居に生れて眞宗興正派三本松町勝覺寺の門徒でありました。世にも稀なる信者で頑愚無欲にして一生涯獨身生活を爲し、東西に遊化し能く人々を諭しました。其言ふ處質朴ありのまゝにして而も御法義に適ひ面白く有難くありましたが、其の一代の言行を先きに華岡大仙師が『庄松ありのまゝの記』と題して小册を著はし又さし繪を加へて再版しました。其後谷澤春次同行が其記に洩るゝ分を編者に囑託せられて書きつゞけました。近頃京都の書院や其外諸方面は玉石混同で記載したものが發行せられて居りますが、今は多少訂正を加へて輕便なる一小册として再版しました。聖者の再來で有らふかと傳ふる此の同行の諷刺的の教語は一一肺腑をつくの感があります。學者や智者はさてをき、愚癡蒙昧の私共は此の平易の諭しによりて法徳を味ふことが出來るかと思はれます。世上求道の方々も此の書が歡喜信樂の助縁とならば庄松同行の本意にかなひ發行者の微意も處詮あることゝ存じます。

昭和三年五月

校訂者〔林性常〕識す

目次

1　御本尊へ「ばあ、ばあ」



右の段は、庄松、平常繩をなひ、或は草履を造り抔致し居て、ふと御慈悲の事を思出すと所作を抛ち、座上に飛びあがり、立ながら、佛壇の御障子をおし開き、御本尊に向ひて曰く、「ばあばあ」。

これは大慈悲の御尊容、御なつかしく思ひ立なり、所謂親は子供の寝面に見とれ、問はず物語の體にて、獨言に喜ばれたるの體なり。

2　お前達の落ちて行く姿



右の段は、庄松、十川村光清寺の本堂にて、子供を守りあそばし居て、庄松自から、兩手をつき、兩足を空にして、逆さまになり、戯れ居るを、講中達が見つけ、「あれ〳〵同行が輕業をやらかす、妙〻」と、或は笑ひ、或は囃しければ、庄松の曰く、「おまへ達が落てゆく眞似ぢや〳〵」。

これは寺の講中様は却て御法義なし、世話を仕ながら、地獄へ落ると申されたるなり。

3　如來様の算用を急げ

右の段は、庄松、富田村のおよし同行と相談して、横田といふ處へ庵を建てゝ、世話方とおよしとが、算用の間違が出來て、

およしが腹を立てゝ、「算用をしよ」といへば、庄松の曰く、「おけ〳〵、其の算用より急ぐ算用は、如來様へ御報謝の不足ぢや〳〵」。



これは普請の算用より、御報謝の算用が急ぐと申されて、世話方もおよしも、誤り恐入りて共に喜れたるの體なり。

4　現世祈禱は二心

右の段は、庄松、坂出村阿田氏に居て、主人の御法義にありながら、現世を願ふこゝろ離れず、有時祈禱の棚かざりあるを見受て曰く、「二心を見付た〳〵」。



これは、棚飾を強ちに二心ぢやというて、それを輕蔑するには非らず。現世祈りするは、眞宗にゐて、仕間敷事なるを以て、かく面白く申されたるの體なり。

5　まだ切れぬ內緣

右の段は、前の段のつゞきにて、阿田氏、庄松に諷せられて早〻祈禱の棚かざりを、取除けたれども、其の又た取除けたるが、氣にかゝり居りければ、庄松の曰く、「暇を遣ても內緣はまだ切れぬぞ〳〵」。



これは現世祈りは最早罷たれども、一旦迷ふたるものは、其の心のうせかぬる者ぞと申されたるなり。

6　御浄土を持つ佛に順へ

右の段は、川東村、勝光寺の内方が[註]、御法義に心がけ、佛照寺と得雄寺とへ、自督を調べ貰ひければ、佛照寺は可と贊め、得雄寺は不と貶し、其調の可否あるを、内方は深く心配しけるを、庄松これを諭して曰く、「佛照寺様も、得雄寺様も、御浄土は持ちてござらぬ。其の持てござらぬ人の言ふ事に迷わずと、御浄土を持ちてござる、佛の仰せに順ふより、外に手はない〳〵」。



註　この内方は、その後敬信院貞月禪尼と稱せられ、四國では女教士の始めだと云はれて居る。よほど信念に堅く徳行の篤い婦人であつた。昭和三年に勝光寺で發行した小册子『敬信院禪尼言行一般』(楠正康氏編述)がある。

7　御使僧さんの手に合はぬ

右の段は、大阪の蓮光寺が高松御坊へ御使僧に下り、兼て庄松の信者なるを聞及び、御使僧の方から庄松と示談が仕度とあれば、其由を講中達から庄松へ傳へければ、庄松の曰く、「御使僧さん等の手に合ふ歟。己には阿彌陀樣さへ持ちあまりたのぢや〳〵」。



蓮光寺この一言を聞き、「扨て〳〵面白や難有や」と、かつ感じかつ賛たる體なり。

8　御祓堂の建立

右の段は、世上に多く、伊勢の御祓を、或は川に流し、或は路傍の松の木抔にく〻りつけてあるを、庄松は大ひに勿體ながり、「これでは大神宮さまも御難儀なり」と、西東世話して、御祓堂を所々に建て、御祓を集め收て曰く、「大神宮様の御難儀堂建立〳〵」。

これは、大神宮の御祓、玉串、ならびに神佛の守札等は、すべて麤末に仕間敷ものぞと申されたるの體なり。



註　續編第二十六條（本書第五十二則）參照。

9　鰆をたべた御聖人様



右の段は、庄松、國安仲藏方にて鯑をたべて曰く、「嗚呼むまいなあ。御聖人様の初て御あがりあそばした時は、どのやうな御心持でありたであらふ」。

これは我が祖大師の御心に染ぬ肉食妻帯を、御推量申あげたるなり。平右衞門が、由良之助の主君の逮夜に、鮹をたべたを、推量せられたるに似たる言まへなり。

10 周天如來



右の段は、庄松、はじめは三業安心なるを、勝覚寺の弟子に周天といへる厚信の僧ありて、懇に庄松を諭して、遂に御正意安心に廻心させたり。後ち庄松、周天に逢毎に手を合し、周天を崇うて曰く、「周天如來〳〵」。

これは周天の教示なかりせば、三業の迷を出る能はず、誠に周天は後生の大知識なりと、崇はれたるの體なり。

11 一業もない



右の段は、ある僧分が、庄松に、三業安心のよしあしを問ひければ、庄松の曰く、「三業どころか、一業もないには、こまる〳〵」。

これは、稱へるか、拝むか、念ふかの三業のうち、せめて一業でもあればよけれども、稱へず、拝まず、念はずなり。されば「本願コ、ロニカケテ」とあれば、兎角に稱へ、兎角に

拝み、兎角に聴くが、肝要ぞと申されたるの體なり。

12　遠慮に及ばぬ



右の段は、庄松、富田村の菊藏と三本松勝覺寺へ參詣し、庄松が本堂で横に寢たれば、菊藏これを咎めければ、庄松の曰く、「親の內ぢや遠慮には及ばぬ〱。さういふおまへは、義子であらふ」。

これは御本山へ參り、横に寢て、「親の內ぢや遠慮には及ばぬ」といふ喜び振り、既に外にもあれども、「さういふおまへは義子であらふ」の一言は、一層うわての喜びぶりなり。

13　家々に一つの御文



右の段は、庄松は、與左衞門・仲藏といふ二人の甥あり。兄は別家して妻を娶り、弟仲藏跡相續なり。庄松が「兄與左は新屋なれば早々御文を迎へてやりたい」といへば、皆が之を留て、「御文は當分相持でよい」といへば、庄松の曰く、「御文が相持ですむなら、最早仲は嫁を娶をやめて、兄與左と嫁を相持にしては、どうぢや〱」。

これは別家したれば、御文が第一ぞと申されて、早々御文を迎へたるなり。

14　胸中の糞袋



右の段は、庄松、京参(まゐ)りして、興正寺(こうしやうじ)御門主の御前へ出るに、麤末なる袋を提(さげ)ながら出んとすれば、役人達がこれを見咎(みとがめ)て曰く、「その袋はそこへ置(おい)て出られよ」といへば、庄松の曰く、「この袋は、置けとあれば置(おき)もしよが、胸のうちのくそ袋を提(さげ)ながら、御前へ出るが、恐れおほい〱」。御門主、御上段より御聞ありて、御感のあまり、法名を正眞[註]と下されたり。

註　正眞(しやうま)、庄松(しやうま)、國音相通(こくおんあひつうず)。

15　寺の內職は信心



右の段は、庄松、ある寺にて、住持は銀細工、坊守は眞田(さなだ)の紐をうつを見うけて曰く、「寺の內職には信心をせよ〱」。

これは、寺の衣食住はすべて佛祖よりの賜なれば、住職始め坊守等うち揃うて、御法義に心がけ、朝夕佛前の崇敬を大切にさへ勤めして居れば、別に內職するには及ばず、自から人望ありて、寺は繁昌すると諷されたる體なり。

16　寝て居るところが極樂の次の間

右の段は、庄松は、香川郡笠居村佐料にて病むを、庄松の眷

屬及び同行等が、庄松を駕に乗て、十里ばかりの道を、庄松の在所土居村まで送りて、皆々庄松に向て曰く、「最早我が内へ戻たり、安心をして御慈悲を喜べ」と云へば、庄松の曰く、「どこに居ても、寝て居る處が、極樂の次の間ぢや〳〵」。



これは極樂へ直ぐづけと申されたるなり。

17　石の下には居らぬ

右の段は、石田村の市藏同行が見舞にきて曰く、「同行が死んだら墓を立てゝ遣しましよ」と云へば、庄松曰く、「石の下には居らぬぞ〳〵」。

18　御文を百遍よめ



丸龜南條町北屋九一郎曰く、「信心は云何すれば得らるぞ」と問ふ。庄松答て曰く、「聖人一流の御文、亦は末代無智の御文を、百遍よむべし、爾らば信心は得られるであらふ」と申候。

19　雜行鼠と發願猫

南龜田村某宅法座の時、座敷の天井に鼠があれさわぎたれば、庄松曰く、「雜行雜修の鼠が出をつたなあ、今發願猫にとらしてやる」と申したとの事。

註　昭和三年、庄松同行墓所管理、庵原堯藏氏發行の『庄松ありの

まゝの記』第十三則に左の記事あり。

「庄松常にすゝめて、發願回向のこころなり、猫蓄へ〳〵、發願猫は自力の鼠を能く取り、自力の毛は一本もないぞ。」

20　如來の眞實を受取れ

三木郡比地村宇草瀧三郎の話に、庄松或同行に「往生は云何」と尋ぬれば、同行答て曰く、「疑ひなく本願を信じて念佛を稱へてよろこんで居ます」と答ふ。庄松曰く、「或女が吾が息子を、下關に奉公につかはしておいた、母眞實をつくして、袷衣を早くこしらへて、幸便に送りたれば、息子は袷衣ばかりを受取て、母のまことをうけとらなんだと云ふことがある。是ではなさけなひ。彌陀の本願を疑ひなくたのんだ喜びはよひが、如來の御眞實をたしかに受取つて、よろこんで居られます哉」と申候。

註　三田老人の『信者めぐり』庄松の條下に、左の子守唄あり、此處に添加せらる。

「其意を何時も子守唄にして、子供を負ひしとき〔庄松唄ふ〕、「寒むい〳〵、國が變れば、下の關は猶寒い、袷衣こしらへ、慈悲までそへて、慈悲を取らずに袷衣取る、其處聞け〳〵」。」

21　劍を把れ鞘つかむな

或同行の曰く、「一心に彌陀如來を賴み奉り、晝夜念佛を稱へてをります、是で往生は云何でありましよう」と申せば、庄松曰く、「刃ぢや〳〵と鞘つかむ、さやは木ぢやもの間にあわぬ、表て通りはかたじけなひが、善知識の教へをにぎり、彌陀如來の御實を貰わんのではなひか」と申候。

22　信心を忘れた

三木郡田中村森山勝次郎と富田村およしと同道にて、高松の別院に參詣の途中にて、庄松曰く、「さあ、しもふた、忘れものを致した」。勝次郎曰く、「何を忘れた」。庄松曰く、「信心をわすれた」と申す言と共に、「南無阿彌陀佛」と申候。

23　如來を賴んで見よ

勝次郎曰く、「如來を賴むと申すは云何たのむ」。庄松曰く、「御前は彌陀を賴んだことはなひと見へる、如來をたのんでみよ」と申され候。

24　一念歸命とは?

勝次郎曰く、「一念歸命とは云何」と尋ぬれば、庄松すぐに

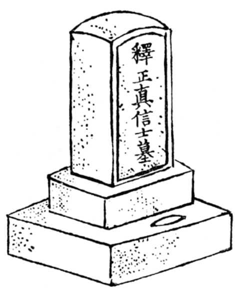
阿彌陀如來の御前にねころんで見せたとある。諸人能く是を考ふべし。

25　法然上人の再來

寒川郡長尾村三平、或僧に語て曰く、「聖人の廣恩を牛毫が一毛なりとも知り度とぞんじ、二十四輩順拜のため、諸國巡りましたれども、私が邪見なる故哉、道信の同行に出合ませなんだ」と申たれば、僧の曰く、「或書に法然上人の御言に、法然は末の世に四國に愚者に生れて、衆生を濟度せんと思ふとの仰せあり、此御言を能く伺てみれば、壬生村の庄松は、法然上人の再來かと考へられます、此同行に勝る道信者はなひ、尋ね逢て篤と御慈悲を聽聞致せよ」と教へ候。

26　庄松は此内に居るぞ

香川郡羽床村津村恆治母曰く、「法性身とは云何の事で御座る」とたづね候得者、庄松すぐに唐紙の蔭に隠れて、「庄松は此内に居るぞ」と聲のみで體を見せず。其時に皆々あきれ喜び候。



庄松同行は明治四年三月四日に歿す、時年七十三、後ち十三回忌に當て、有志相謀り、墓を小沙の説教所に建つ、墓表は勝覺寺赤澤教正の筆。後ちまた十七回忌に當りて、有志再び相謀りて、この書を上梓し、以て庄松同行の行狀を永く後世に傳ふ也。

〔其後大正九年五十回忌の記念として、谷澤春次同行の發意にて、墓が改修せられ玉垣が繞らされた〕

27　後生の覺悟はよいか

註　第二十七則より第八十三則までは『庄松ありのままの記』「續編」掲載の分。

庄松御本山(興正寺)へ初參の時、五六人の同行につれられ參詣せられ、御頭剃を共に受けられた。善知識が次から次へと移り、庄松をすまし次へ移らんとする時、善知識の御法衣の袖をひきとめ、「阿哥(あにき)、覺悟はよいか」と申した。

いよ〳〵御頭剃がすんで、善知識より「今我が法衣をひつぱりた同行を此所へ呼べ」と取次役へ命ぜられた。其役人多くの同行の中へ出て、「今大善知識の法衣を引張(ひつぱ)りた同行は何所に居るか、御前へ出られよとの仰せぢやぞよ」。其を聞(きい)ても庄松は平氣な顔をして居たが、つれて行きた同行はびつくり驚きけれど致方なく、「あゝすまんことをした、御無禮千萬。こんなことなら、連れて來なかつたらよかつた。こんな人を殘して歸ることもならず、致方はない、我々より御許を願ふより道はない」と、取次役に申し上(あぐ)るに、「誠に恐れ入りますが、此者は馬鹿であります。一文二文の錢さへ數も知らぬ者故、御無禮の段どうぞ御慈悲で御許を願ふ」と云へば、「そうか」と云はれ、其由を御法主へ御傳へする。「いや、どうでもよい、一度此へつれて來いよ」と命ぜられた。致方なく庄松を御法主の前へつれて來た。禮儀作法も知らぬで、ぺつたりあぐらをかいてすわつた。

其時御法主、「今我が衣の袖を引張つたは汝であつたか。」

庄松、「ヘヱおれであつた。」

御法主、「何と思ふ心から引張つた。」

庄松、「赤い衣を著てゐても、赤い衣で地獄のがれることならぬで、後生の覺悟はよいかと思うて云ふた。」

御法主、「さあ其心持が聞きたいため汝を呼んだ。敬うてくれる人は澤山あれど後生の意見をしてくれるものは汝一人ぢや。よく意見をしてくれた。併し汝は信を頂いたか。」

庄松、「ヘヱ頂きました。」

御法主、「其得られた相を一言申せ。」

庄松、「なんともない。」

御法主、「それで後生の覺悟はよいか。」

庄松、「それは阿彌陀さまに聞いたら早ふ分る。我の仕事ぢやなし、我に聞いたとて分るものか。」

御法主、庄松の答を聞(きい)て非常に御滿足なされ、「彌陀をたのむと云ふもそれより外はない。多くは我機をたのみてならぬ。

お前は正直な男ぢや。今日は兄弟の杯をするぞよ」と、召使のものを呼び、御酒をとりよせ、御法主の御酌で、御馳走になりたりと。

それより御法主の御前へ通られる様になりたけれど、此世のことは直に忘れるが常で、其譯を書て庄松の腰にくゝりつけて歸國させた。其後上京の度毎に、「己の行く所は、どこぢや〳〵」と呼ぶ。それを見付けたもの、直に御法主の御前へ案内をせられた。

大内寒川の同行、御冥加金を差上ぐるに、庄松へ頼んだら御法主様へ直にとゞくと云うて、これは何某より〳〵と書て、庄松が上京する時に、庄松の腰に一ツづゝくゝりつけてやりたれど、銭の數を知らぬで、御法主の御前へ出ると、腰につけた金を一ツづゝ出して、「阿哥これも一貫〳〵」と、何程有つても「一貫〳〵」と云うて差上げた。一生の間御法主様を、「阿哥」とより外云はれなんだが庄松である。

28　角がはえねばよいが

或人京都より出張せる名僧の説教を聴聞し、非常に感じて、獨言に「今日の説教は如何にも有難かつた、日頃邪見の角が落ちた」と云へば、庄松傍に居て、「又生えにやよいがのう。角がある儘と聞えなんだか」と云はれた。

29　己らさへ参れる

津田町神野に田中半九郎と云へる人、庄松に向つて曰く、「隣村の鐵造は罪を犯して牢屋へ行き、終に牢死したのぢやが、今は何處へ行つたであらふ。あんなものでも御淨土へ参られようか」。庄松答に、「参れる〳〵。己らさへ参れる」と云はれた。

30　食ひ物のさし嫌は病のからだ

高松市に泉屋又平といへる人あり、どうも後生に不審の廉があり、庄松は如實の同行なる故、庄松に聞かんと、態々庄松を招待して座敷へ案内をなし、又平庄松に挨拶して「遠路ようこそ來られた」と云ふ。

庄松、「ようはこんぞ、來いと云ふたから來たのぢや。して用事は何のことか。」

又平、「安心に不審があるで、御招待申した。」

庄松、「袈裟衣を掛けた坊さんの御説教は不足なんか。」

又平、「いや〳〵左様な譯ではないが、彼方は無我の同行さ

んと承り、一口聞(きか)して貰ふたらとぞんじて。」

庄松、「食ひもののさし嫌ひするは病のからだぢや。」

又平、「然れば誰方のお説教にも替り目はござりませぬか。」

庄松、「何でも食ふのも病のからだぢや。」

31　己らにそんなにあげるな

松尾村田面に岩造と云へる人、幼少の頃母親が御法義に心を掛け、庄松も折々行きて泊りけるに、或時其母親は朝早く起き、御本尊の御給仕をなさんとて、御花をかへたり、御佛飯を供へたり、再々庄松の枕元を通りければ、庄松は寝床の中より頭を擧げて、「己らにそんなに供(あげ)いでもよいぞ」と云はれた。

32　愧かしからうぢや

或人庄松に尋ねて曰へるに、「喜ばいでも御淨土へ參られるだろうか」。庄松が答に、「參られる〳〵」と。又暫くして曰く、「喜ばんのに御淨土へ參られたら、阿彌陀様に愧かしかろふぢや」。

33　人が拾うて喜ぶ

或時勝覺寺の先代住職が、庄松に「往相廻向(わうさうゑかう)の御利益を知つて居るか」と問ふたれば、庄松の答に、「彼方の御仕事を己らが知つたことか」。住職、「それでは還相廻向(げんさうゑかう)の御利益は」と云へば、庄松の答に、「それは己が喜ぶと、人が拾うて喜こぶのぢや」と云はれた。

34　諸佛さんの舌は落ちて居らぬ

伊豫の國の同行、「御慈悲について疑が晴れぬゆゑ御諭し下され」と、はる〳〵訪ねて來たれば、庄松直ぐに門へ出て屋敷を三遍ほど廻り、「往生はたしかなり〳〵諸佛さんの舌は落ちて居らぬ」と申された。

35　一流章で有難い

庄松、綾歌(あやうた)郡(ごほり)瀧宮(たきみや)と云へる處にて御法座を開き、其御法座の終りに御文章を拜讀なさんと、二帖目を取り出し、「聖人一流は有難い」と言ふゆゑ、寄合の人々、「聖人一流は五帖目であります」と云へば、庄松、「一帖目より五帖目まで、みな聖人一流の御文章で有難いのぢや」と云はれた。

36　庄松を助くると書いてある

勝覺寺の先代住職は、庄松同行を非常に愛撫せられ居りしが、役僧の一人がそれをうらやましく思ひ、一つ庄松を困らせて耻ぢしめんとて、三部經の中の下卷を取り出し、庄松に向ひ、「お前は有難い同行さんぢやが、此大無量壽經の下卷の、此處の御文を讀んでみよ」と云へば、庄松の答に、「庄松を助くるぞよ〱とかいてある」と云はれたと。

37　お前さへ其處から上るに

庄松、地方の某寺に逗留中、三部經の佛事あり、その供をして施主の内へ行きしが、住職は玄關より上りたれば、庄松もついて上らんとす。住職は庄松に、「お前は臺所の方より這入れ」と云へば、三部經を負ひ居る庄松、「お前さへ其處から上るでないか」と云はれたと。

38　己らがのを拜んだ

西讃岐の同行と、御本山參詣の途中、路銀に盡き、大阪の或部落へ庄松をつれて行けば、讃岐の生き佛をつれて來たと喜ぶ。仍で庄松をあづけて路銀を借り、質入の如くせんとせしが、京都の同行の耳に入り、京都より迎ひに來たれば、庄松が其同行達に、「部落の人〻が澤山己らを拜みに出た」と話されるを、友同行が聞き、「何んぼ部落の人達でも、お前を拜む者があるか」と云へば、庄松、「それは己がのを拜んだのぢや」と云はれた。其時手桶を出して賽錢をなげこんだ。是れを其部落の土產として上納し、「御冥加があがつてよかつた〱」と云はれた。

39　此處はまだ娑婆か

庄松、京都の本山へ澤山の同行と共に參詣せられしが、其歸りに大阪より商船にて出發せしが、播磨灘へかゝりし時、思ひ掛けなき暴風雨となり、船は木の葉の如く浮きつ沈みつ、今や海の藻屑とならんとする勢なりしが、多くの人〻は日頃の信心も何處へやら、「南無金比羅大權現、今暫し波を穩かになしたまへ」と拍手打つて救ひを求め、上を下への大混亂中、庄松一人は舟底にて鼾高〻寝てあれば、餘りの度胸に不審を懷き、庄松をゆすり起し、「同行起きんか九死一生の場合ぢや、大膽にも程がある」と云へば、庄松、「此處はまだ娑婆か」と申された。

40　火事ぢや〳〵後生こそ一大事

或時丸龜の鹽屋別院の講中、庄松を招待して法義を聞かんとせしが、一座の者靜かにして、庄松も語らず、同行も出言せざりしが、暫くして庄松何に思ひけん、忽ち半鐘をならし、「火事ぢや〳〵、後生こそ一大事なれ」と云はれたり。

41　御阿彌陀樣が助けるぞと

庄松、讃岐木田郡光清寺に逗留して、繩の襷に藁で髮を結ひ、臼をひき、御報謝をなしつゝありしが、加賀の國金澤市より一人の同行、後生に不審ありて、わざわざ尋ね來り、「御諭し下され」とこふ。庄松、「己は知らぬ〳〵」と云うて、三日間逗留して尋ねても何等の話もせず。加賀の同行止むなく、出立せんと暇乞して寺の門を出で、道の二三丁も歸りかけると、庄松、跡より追(おひ)かけ、「後生は阿彌陀樣が助けるぞ」と大聲で云はれた。

註　第九十則及び第九十一則參照。

42　山の南に阿波がある

大川郡五名山村字日下の鈴竹と云ふ處に、駒造と云へる人あり、籠で庄松を招待して法座を開きしが、其中の一人が云へるに、「地獄や極樂がありとはいへど、目に見えぬゆゑ疑がはれぬ」と。庄松、「この向ふの山の南に阿波と云ふ國があるぞ」と云はれた。

43　親樣も涼しからう

庄松、夏の頃田の草を取り、晝休みに吾が內へ戻り、御佛前の御障子をひらきて、御本尊樣をはづし出し、竹の先へゆひつけて、「やれ〳〵親樣も御涼しかろふ」と云はれた。

44　御本尊が肥えて居る

庄松は平生有緣無緣を嫌はず、諸方を訪問して、今宵は御座を開かぬか、法筵(ほふえん)を結ばぬかと、其家へ至り、先づ一番に御本尊樣を拜禮して、御花がかれたり、御飯が供はりて居らぬを見て、「御本尊樣がやせて御座る」と悲しみ、御掃除の行き屆き、御崇敬の香華の絕えぬを見て、莞爾(にっこり)として、「此處の御本尊樣は能く肥(こえ)て居らつしやる」と大喜びであつた。

45　こゝに生きて居られぬ

大川郡某寺の住職が、庄松に問(とう)て曰く、「吾御堂の御本尊は、生きて御座ろうか」。庄松の答に、「生きとる生きとる」。住職が「生きて有らつしやつても、物を言はぬでないか」と云へば、其時庄松、「御本尊が物を仰せられたら、お前等は一時もこゝに生きて居られぬ」と申された。

46　丈夫な己らさへお參りするに

或寺に法座あり、隣の者を誘ひて「參らんか」と云へば、彼曰く、「今日は病氣で御無沙汰します」と。其時庄松は「丈夫な己らさへ御參りするに」と申された。

47　たい〱したこゝろぢや

庄松、津田町神野(かみの)の田中半九郎氏方にて、長々世話になりてありし時、主人の半九郎氏、庄松に向ひて、「第十八願の御心を一口に云うて聞(きか)せて下され」と云へば、庄松、「親から下されるを戴々(たい〱)したこゝろぢや」と云われた。

48　チヨチ〱して能く遊ぶ

中山村庵の下義平同行方にて、お初、お國、八藏同行そろひしとき、庄松は横に長ふ寝て居ながら、「皆な何ぞ言へ〱」と申されけるゆゑ、お初は「法のまゝで助かる」と云ひ、お國は「參らせて下さる事を喜ぶばかり」と云ひ、八藏は「今宵こそ、法の髮剃りでくつろいだ」と云ひければ、庄松、三人の示談を聞き、「皆々チヨチ〱して能く遊ぶのう、親様も御嬉しかろ〱」と云はれた。

49　コンチキチンと獅子の眞似

庄松、常に獅子をつかふ眞似をして、「コンチキチン〱」と云うて、散亂騒動の胸のありさまを知らせてあつた。

50　古い事好きなら念佛となへ

庄松、甥の仲藏夫婦いさかいをして、女房愚癡をつのり、昔の古い事を言ひ出しければ、庄松が其場に居合して、女房に向うて、「それほど古いこと云ふのが好きなら、念佛をとなへよ、念佛が一番古い」と云はれたれば、いさかひを止められた。

51　菩薩さんのけんくわ

庄松、六十歳前後の頃、木田郡の某寺に逗留して種々の御手傳をして、居られたが、或日其寺の住職と坊守とが、何かの行き違で、さわがしく夫婦喧嘩をせらる。庄松それを見て大聲あげて、「菩薩さんのけんくわは、今が見初めぢや」。

52　大神宮御難儀堂

庄松が大神宮御難儀堂御建立の前、大神宮の御祓の古きものは、河へ流し或は森の木にくゝりつけてあるを、庄松が見て、「親様が朝露にうたれるは勿體ないで、大神宮御難儀堂建立せんか」と云はれたれば、庄屋が「今まで例のない事をすることはならぬ」とさしとめた。庄松、御祓を澤山あつめ、風呂敷に一杯つゝみ、庄屋へおふて行き、「親様が雨露にうたれるは勿體ないから、此家にあづかつてくれ」と云へば、庄屋も大に困り、「それなれば建立せよ」と云ひ、遂に建てることになつた。

53　くらひこえて御恩忘れな

丹生村字三殿木村大庄屋方にて、庄松、風呂焚をしてあつたが、御代官が御泊りになり、湯に入つてあらひつゝ庄松を呼んで、「風呂焚脊を流してくれ」と云へば、「オイよし流してやる」と、流しながら脊をつく〴〵みてありしが、「盗み食ひしてようくらひ、肥えとる」と、手をひろげ、ボンと一つ打つて、「御恩忘れな」と云はれた。御代官、座に通り、「今の風呂焚を此處へ呼べ」と云はれたれば、大庄屋其他の人々、御手打にあふであらふと、大に心配して庄松に云へば、「おういてやらふ」と御代官の前へつか〱と行きたれば、御代官、「正直者よ〱」とほめたと。

註　此の話に似て居てもつと宗教的意義に富んだのが、『信者めぐり』に採錄せられてある。第八十六則參照。

54　昔は他宗今は眞宗

庄松、三谷村犬の馬場と云ふ處に、永々と世話になりてありしが、遠國の同行が庄松をしたひ尋ね來りて、庄松と共に世話になりて逗留して居られしが、佛生山法然寺の蟲干會に、多くの人々と共に參詣の途中、庄松道の傍にて小便する故、他の同行が、「何故其處へ小便する」といへば、庄松、「御開山も小便ばつたのぢや、己らも昔は他宗、今は眞宗」と云はれた。

55　己れはこんにやくがうまい

或る僧侶が庄松に向ひ、「こんにやくがうまいか、豆腐がうまいか」と問へば、庄松、「己はこんにやくがうまい」。僧侶、「己は豆腐がうまい」と云へば、庄松は「こんにやくがすきぢや」と云ふ。「何故に」と問へば、庄松答に、「にやくふしようじや(若不生者)とあるから」と云はれた。

56　落ちくさしではないか

木田郡津柳と云ふ所の、筒井利吉と云ふ人と同道にて、佛生山法然寺の蟲干會に參詣の途中、田中村にて家根屋が家根の上から落ち、大騒ぎをし居るを見て、庄松が「あれは何して居るか」と尋ぬるゆゑ、筒井利吉、「あれは家根屋が家根から落ちて、大怪我をして歩むことが出來ぬで、さわいで居る」と云へば、庄松が「落ちくさしではないのか、落ちてしまふたのか」と云はれた。

57　極樂まゐりをやめにせよ

筒井利吉氏が、庄松に向ひ、「同行はん、私は往生の一段にどうも安心が出來ませぬ、どうしたらよからう」と尋ねたら、庄松、「それは極樂まゐりをやめにしたらよい」と云ふた。

58　己らの話より如來の喚聲を聞け

大川郡造田(つくりだ)村字宮西、野崎太郎次方に來り、庭にて草履を造りかけると、主人、「同行、お前を呼んだのは、草履を造りて貰ふために非ず。御淨土參(おじやうどまゐ)りの話を聞きたい故、呼んだのぢや」と云へば、庄松、「淨土參りは己らの話より如來さんの喚聲を聞け」といはれた。

59　落ちた〱地獄へ落ちた

庄松、仲多度(なかたど)郡(ぐん)吉野村、岩崎氏の內に滯在の時、水車の樋の水で下帶を洗うて居りしに、手をとりはなして下帶流れ落ちたり。庄松兩手をあげて、「落ちた〱地獄へ落ちるもこの通りか」と云はれた。

60　寒さがつよいと醉がまはらぬ

或同行が庄松に向つて、「私はどうも喜ばれぬ、如何すればよからう」と云へば、庄松の答に、「飯を食はずに腹がふくれ

るか、酒をのまずに酔ふものか。信心をいたゞかずに、有難ふなられるか。あまり寒さがつよいと酔がまわらぬわい」と。

61　正覺取りてあるぢやないか

木田郡東植田村の或同行、大病にて醫士にさじなげられ、平生の信心どこへやら失せて、「これではどうしょう〳〵」と、庄松に聞かんと、庄松を招けば、庄松病人の傍へゆかず、佛前に御禮せんとするので、「御同行、御内佛に御禮たのんだのでない、病人に聴(きか)せて貰はんため、病人に早くきかせてくれ」といふ。

註『信者めぐり』には、「……平生の聽聞仕上げの信心が、ガラリと崩れ、「これではどうしやう〳〵」と、虚空つかんで苦(くるし)み出した。「早く庄松にあひたい」と呼びつけた。庄松は病人の方へ行かずして、内佛の戸を押開いて御禮をして居て、待つても〳〵病人へ話してくれぬ……」。

庄松、「己らが本願つくりたでなし、助けてやるものを持(もつ)ているでなし、何も聴(きか)せるやうなものはない。己らやお前を生れさせずば、正覺とらぬと誓をたてた佛が今こゝに正覺とりてあるぢやないか。これでも不足なのか」と云ふ。此一言を病人が聞き、「あゝそうであつたか」と大に喜ばれた。

註『信者めぐり』には、「……此一言を病人は次の間より聞きとつて、「嗚呼、そうであつたか〳〵、今まで何をきいてゐたやら、往生の體を見失うて、此機の上に體を拵らへて居たことの淺間敷や、恥しや」と懺悔をせられ、稱名諸共息がたえたとある」。

62　犬に敬禮はせぬ

木田郡田中村を、庄松、或る僧と道連になり通りし時、犬の前を「御免(ごめん)」と云うて通る故、道連れの僧が「お前何を云ふ、犬に禮するものがあるか」と云へば、庄松、「己らは犬に云やせぬ」。道連の僧、「今云ふたではないか、それぢやで、お前を人が馬鹿といふのぢや」と云へば、庄松、「お前何を聞(きい)て居る、己らは犬に云はぬ、犬も十方衆生の中、それぢやで彌陀の誓がかかりてあると思ふたら、思はず御誓(おちかひ)に御免をいふたのぢや」と。

註『信者めぐり』には、庄松の始めの言葉として、「何をきいて居る、僧分に似合はぬことを云ふでない。俺は犬に云ふたと見たかや……」とあり、「僧此一言を聞いて庄松にあやまつたと云ふ」と、結んである(圏點は註者)。

63　親が見て居るに

庄松、木田郡、東植田村、西丸新造同行の宅へ尋ね來りしが、新造同行は田地へ肥料を施しにゆきてをる。其處へ庄松がゆきて見れば、新造同行が麥に糠をふりて居る。それを犬が傍でなめて居るで、新造同行が「こりや犬よ、息子の虎吉が見ぬ間になめて他へゆけ、息子に見つけられたらしかられるぞ」と云へば、庄松が「息子は見て居らぬが、親が見て居るに、畜生ぢやのう」と云はれた。

64　闇のあるうちは迷ふ

庄松、東植田村、西丸新造の宅にて、御法座を開いてありしが、諸方より澤山な同行が集りた。中にも西植田村葛谷の谷ますと、同村廣間の宮本たみと二人が、庄松の法話に參詣して、夜の十二時頃御法の話をしつゝ歸りかけしが、道を迷うてどうしても歸られず。家に立寄りて尋ねば、「最早夜があけてあるぞ」と云はれ、「そうでありた」と云ひながら、各我家へ一應歸り、直に再び新造同行の處へ來り、其事を庄松に云へば、庄松大笑して、「闇のあるうちは迷ふが、闇がはれたら迷はぬだらふ」と云はれた。

65　甘いところを食ふ

庄松、或家に泊り、佛前にて正信偈（しやうしんげ）と三首引はどうやらかうやらつとめ、御文章になると、「信心を以て本とせられ候」、「佛の方より往生は治定（ぢぢやう）せしめたまふ」、「このうへの稱名は」と、飛々（とびとび）にあげてすんだ。聞く人、「勿體ない」と云へば、庄松云ふ、「お前達は御勤めして、如來樣にきかせるつもりだから勿體ないが、己らは如來樣から下さるものを頂くのぢやで、よりどりして甘ひところを食ふのぢや」と。

66　そこともく

或人、「庄松はん、たのむ一念一口聽かせて」と云へば、「何に己れが知るものか」と御內佛を指さゝれた。其人、「さうであつたか、私のする仕事でなくて、たのむ一念は佛仕事であつたか、嬉（うれ）しいのう」と云はれたら、庄松、「そことも、そことも」と云はれた。

註『信者めぐり』には、「或人」について少しく詳しき記事がある。彼は「播州赤穗の榊村の嘉七樣と云ふ染物屋で、讚岐の庄松樣と

數日間滯在したことがある。或る時」、庄松に此の問を出したのである。

67　猫が食はにやよいが

或人、庄松と共に或寺へ參詣して、說教の間に「庄松はん、何ぞ有難いことを聞せておくれ」と云へば、「それはあの方に聞け」と御本尊をさした。右の人、「いや御同行の御領解を」と云へば、「己らはそんなこと知らぬ、今のあるだけは、今夜食ひたいと思うてオヂヤをたいてあるが、猫が食はにやよいが、說教が早ふすめばよいがと思うて居るだけぢや」と。幷び居たる人〻大にはぢいりたと。

68　御の字澤山つけてもよい

或人庄松に向ひ、「御開山が、こんな淺間敷奴に、御同行御同朋などとは勿體ない」と云へば、庄松、「何が勿體ない、御の字まだ〳〵澤山つけてもよいわい。己らにつけたのなら勿體ないが、如來の御誓につけたのなら、なんぼつけてもよいわい」と云はれた。

69　お前等はよく見ておけ

丸龜市鹽屋別院にて寶物を土用干の時、往生要集の繪を諸人に拜ませしが、庄松も澤山な人と共にゆきしが、他の人〻は其處に立止つて拜み居るに、庄松はふりむきもせず、其前を通りすぎるで、他の人〻、庄松をよびとめ、「拜まぬか」と云へば、庄松、「お前等はよく見ておけ、己らはそんな處に用がないで見ぬ、正覺成就のうへは、もう緣が切れてある」と云はれた。

70　南無阿彌陀佛より外何もない

西讃岐の或同行、籠を以て庄松を招き、その晚御勤めに正信偈をよまれ、正信偈が終るや否や、鐘をうちながら「何ともない〳〵」と云ふだけで一言もない。

註　『信者めぐり』には、「江州長濱の同行、籠を以て庄松を請待した」とあり、次に「其晚の勤行には、「歸命無量壽如來」で始まりて、「往生安樂國」で終るかと思ふたら、鐘を打ち、「なんともない〳〵」と云ふだけで終つた。云云」と續く。

多くの人は何か有難い事を話すかと、まちにまちて居たに一言もないで、あてがはずれ、小言ながら皆〻歸りた。主人不足

を云へば、庄松、「何を云ふ、今夜有難い話があつたでないか」。主人、「何もない」と重ねて不足を云ふ。庄松、「己らは非常に有難かつた、彼方にも南無阿彌陀佛、此方にも南無阿彌陀佛、實に有難かつた。それでは此邊には南無阿彌陀佛より外に有難い話のある處か。己らは南無阿彌陀佛より外はなんにもない」と云はれた。

71　一つ所から御出なされた

或時丸龜市鹽屋別院にて、在家の御本尊の御裏をしらべられた時に庄松が來合せ、數多の御本尊に向ひ禮拜しながら、其御影をながめ、「これは顯如様(けんによさま)」、「これは本如様(ほんによさむ)」と、各いひあてるで皆々驚き、「庄松何故分る」と尋ぬれば、庄松の答に、「一つ所から御出なされた御方ゆゑ、御顏がよく似て居る、それで分つたのぢや」と云はれ、町印(まちいん)だけは「知らん〳〵」と云はれたと云ふ。

72　地獄極樂はたしかにあるか

庄松、或夜十二時頃或寺の門をたゝき、「開けてくれ〳〵」と云ふ、寺の院主は葬式を云うて來たのかと思ひ、門を開(あけ)て見れば、常に出入する庄松で、「此夜中に何用有(あつ)て來たか」と云ふ。庄松、「誰も居らぬか」。院主、「此夜中に誰が居るものか、併し何用有(あつ)て來た」。庄松、「本眞に誰も居らぬか。居ればこのまま歸る。本眞に居らぬか」と念を押した。院主、「居らぬと云ふたら居らぬ」と云ひ捨てゝ奥へ入らんとすれば、「一寸御待ち、今晩不審でならぬことありて來た、外でない、地獄極樂は本眞にあるか聞(きか)せてくれ」。院主、「馬鹿云ふな、佛説に虚(うそ)があるか、お前のやうな同行が何を云ふのぢや」。庄松、「それは本眞であるか、確しかな所聞(きか)せてくれ、どうも疑が晴れぬ」。院主、「佛の仰せに虚があるか。確かにある」。庄松、「己らの疑のおきたは、此世で一番可愛いは妻や子ぢや。佛の仰に虚がないなら、妻や子を一番に手引せにやならぬに、寺へ來て見ると佛法はない。人にすゝめるだけで、ないものをあるやうに敎(おしへ)て居るのでないかと思はれてならぬ。それでも本眞にあるのであらふか」と。

註　『信者めぐり』には、庄松の言葉として下記がある。「私の疑の起きた根本は、此世に於て一番可愛不敏(愍)と思ふのは、親子夫婦の中である。眞實佛の仰せに噓がないならば、可愛い我子や女房を、第一番に手引をせにやならぬ筈ぢや。それに毎々御窺ひす

れども、寺の中には少しも佛法はない。只人にきけよ〳〵と勸めてゐられる處を見れば、たゞ渡世をする爲に、無いことを有るやうに敎へてゐられるのでなからふかと思うてならぬから、御尋ねするのぢや。どうぢや、これでも本眞に佛法はあると云はれるか。兎角、理に合はぬぢやないか」。

院主、思ひよらざる處よりつめられ、我身の不法義をはぢ、「庄松、堪忍してくれ、よう意見してくれた、心改め出離を求めるぞ」と、懺悔して喜ばれたと。

73 攝取不捨はこれなり

庄松、或寺に逗留して居られた時、院主が庄松に向ひ、「攝取不捨と云ふは如何なる意ぞ」と云へば、庄松直に座を立ち、大聲あげて手をひろげければ、院主は庄松が大聲あげて立つた故、六ケ敷ことを尋ねたで、庄松がのぼせたと思ひ、其場を逃げたれば、庄松後より院主を追かける。院主は本堂の前から裏堂へ逃げた。庄松裏堂へ追かける。裏から表、表から裏、遂に奥へ逃げ、あんど部屋へ隱れ、中より戶をひきしめ、「やれ〳〵、今後庄松に六ケ敷こと問ふまい、此處へ隱れたは知るまい」と、思ひの外、庄松、「院主こゝに居る」と云ふや否や、戶を開き、其處一杯になつて、「攝取不捨とはこれなり〳〵」と云はれた。院主は「逃げて〳〵逃げまはつた我を、遂に逃げさせぬが攝取不捨であつたか」と、大に喜ばれたと。

74 そんなこと聞いて何にする

或人、「庄松はん如來の御恩と云ふことは何ともないが、眞實領解が出來たら、御恩〳〵の日暮が出來ますか」と問ふ。庄松、「己らはそんな六ケ敷こと知らぬ。お前はお前の持つたまゝ暮せ、己らは己らだけで暮す。そんなこと聞て何にする」と云はれた。

75 兩手をうちて有難い

庄松の友同行永らく病氣にて、遂に臨終近くなりければ、その息子、親の後生を案じ、萬一間違ひがあつてはと、寺の院主に御諭しを賴みければ、「早速ゆきてやる」と。息子喜んで歸れば、庄松來りて、病人のそばへも行かず、中の間の火燵に足を入れてねて居る。やがて寺の院主來り、病人の枕邊に御領解を聞けば、「私は先がくらい」。院主、「かほどまで喜んであるものが、先がくらいとは」と思うて居る所へ、庄松病人の枕元

に來り、兩手をうちて「有難い〳〵」とおどる故、他の人〻は「何が有難い」と云へば、病人兩眼をひらき、庄松をみつめ、「庄松はんか、我は先がくらけれど、若不生者の御誓があるで有難い」と。庄松、「そうぢや〳〵」と喜んだと。

76　娑婆のありさまぢや

庄松、十河村の光清寺より、香川郡圓座村の教法寺へ、御客僧の荷物を送る。御客僧は一足先にゆき、庄松はあとより兩掛を肩に乘せ送りてありしが、途中香東川にて石をふみすべり、荷物をずぶぬれにし、ぬれたまま教法寺へ行き、御客僧に渡す。御客僧大に立腹して、「衣をぬらしてどうするか」と云へば、庄松、「これが娑婆のありさまぢや」と云はれ、御客僧も腹立てることもならず、大に笑ふたりと。

77　聖教はよみやぶれ

庄松、年老ひて、もう遠方へもやう行かず、其處此處の同行が乘物にて迎ひに來て、「御法座をたてゝ貰ふ」と云へば、眷屬の者云はるゝに、「叔父も年がよりて苦るしいのに、もう引張りまわらねばよい」と云へば、庄松、「聖教は讀みやぶれとあるからは、引張りまはるのがよいのぢや」と云はれた。

78　石の下には居らぬ(重出)

石田村の市藏同行が見舞にきて云へるには、「同行が死んだら墓をたててあげましよ」と云へば、庄松、「己れは石の下には居らぬぞ」と云はれた。

79　ぢやうぶぢや〳〵

庄松、臨終間近くなり、眷屬の者や同行達が見舞に來たれば、其來る人に、「五劫思惟の御文章を拜讀して聽(きか)してくれ」と度〻拜讀させて、庄松はそれを聽聞して、「ああ、じやうぶぢや〳〵」と喜ばれたり。

80　凡夫が佛になるより上のことはこんぞ〳〵

津田町神野に田中半九郎と云へる人、庄松に向ひ、「さて〳〵困つたことには、耶蘇教が入り込みかけた」と云へば、庄松の曰く、「耶蘇教が入りこんでも、凡夫が佛になるより上のことは來んぞ〳〵」と。

81　薪がなければ佛壇へ

或家へ庄松ゆけば、其家の女房の云へるに、「薪が無くて困る」と云へば、庄松の曰く、「薪がなけりや佛壇へ行(いつ)て取(とつ)て來ひ」と。

82　ありて困る無くて困る

或人が庄松に向ひ、「一念歸命の御味ひを聞かせてくれ」と云へば、庄松の曰く、「ありてこまる、なけりやならぬ、たすけたまへぢや」と。

83　喜びどころか苦しくて居れぬ

或る友同行が庄松臨終間近くなりて居る所へゆき、「喜び居るか」と云へば、庄松の曰く、「喜びどころか苦しくて居れぬは」と。

84　御眞影様への暇乞ひ

或同行が、「私は此度御眞影様へお暇乞ひにもう一度御禮を遂げて參ります」と申されたれば、庄松じつと白眼み、「お暇するなら參るなよ。死んでも離れなさらぬとある御眞影様へ、己れが方から暇乞ひをすると云ふことがあるか」と叱り付けた。(『信者めぐり』)

85　「これでは、あれでは」と云ふもの

「御化導に逢うてあゝさうであつたか、何を方角違して居りましたやらと、道理理窟のわかつたところで氣濟(きずみ)をして居るのは、皆苦替(くがへ)をして居る丈(だけ)のきゝやうぢや。そんなことは皆無駄事である」と云うて、「これでは、あれでは」と、小言云うて居るものには庄松は對手にならなんだ。(『信者めぐり』)

86　法を瘠さして我身を肥やす

京都一條の淨教寺脇谷覺行師の仰せに、「私も庄松に意見をせられ、此親心と云ふことを氣付かせて貰ふたのである。或時本山より讃岐の鹽谷別院へ差向けられたことがある。其時午後の法席がすんで間もなく、風呂の案内を受け、直ぐ這入つて見れば、手拭がないによつて、「持つて來いよ」と呼んだ。とこ

ろが間のぬけたやうな男が來た。幸ひと思ひ、「背をすこし流してくれ」と賴んだら、物をも云はず、ごしごしこすりながら、「味好いものばかり喰らうて、籠にのつて歩き、此奴につくい奴ぢや。よう肥えとりくさる。鬼が食ふたら甘からふなあ」と、小言を云ひながら流してゐた。

それを聞いて私の思ふには、こんなことを云ふものはない筈ぢやが、兎も角土地の訛りがあることぢやで、確かなことが分り兼る。一度聞いて見にやならぬと思うて、浴衣を著ながら涼んでゐる處へ、今の男が前を通りた。そこで呼び留めて、「先程背を流しながら云うて居たことは、一寸分り兼たで何と云ふことぢや。はつきり云うて見よ」と聞いた。

「貴僧は法を瘠かして我身を太らせて居るから云うたのぢや。今日の説教なぞは一言も此私には徹しなんだ。」と云つてくれた。この一言が胸へ五寸釘をうたれたやうな心地がした。後より其男の名を聞いたら庄松であつた。

それより我身の出離と云ふことに氣付き、この心話と云ふことが知られたのである。故に庄松の上京の節は、寺へ連れて歸り、相談をしたことぢや。どうも庄松は常並の御方ではなかつた。御聖教の御心の分らぬことを聞くと、「もう一遍きかせ」と云ふたが、二遍きかせたら、「分つた」と直ぐ話してくれた。此世の事に就ては、此上なしの馬鹿であつたが、佛法となつたらとても及ぶべきものでなかつた」。(『信者めぐり』)

87 そのまま助くるぞ

庄松同行の墓地を管理して居る庵原堯藏氏が、祖父よりの聞き傳へに、庄松はいつもいつも子供に教へて、「其儘助くるぞ、助くるぞ」と云はして、それを聞て喜び必ず子供に菓子を與へて居たとのこと。(林性常編『庄松ありのままの記』)

88 お聲は聞えぬか

庄松、仲藏同行と、丸龜の鹽屋御坊へ參詣して、信明院樣の御繪を拜み、仲藏、「有り難い御繪ぢや」と喜びければ、庄松曰く、「御繪樣ぢやとばかり拜み、お聲は聞えぬが」。(林性常編『庄松ありのままの記』)

89 此の古家あればこそ

庄松、天野周天師と舟生村字馬篠を通り居りしが、火葬場に煙の立つを見て、「おう、焼けよるぞ。己らが古家の焼けると

きには、亦人が見るであらう。然し、此古家がありたればこそ聞えたのであつた」と喜んだ。（林性常編『庄松ありのままの記』）

90　佛の云ふこと、已れは知らぬ

金澤市の山本良助、不圖した緣に依つて二十四輩の眞似をして三田源七方を尋ねて來た。永〻滯在して、其間に讃岐の庄松同行を尋ねて、御法緣に遇うて又戻つて來て、庄松同行の御法語をきかせてくれたことがある。

良助苦勞をして、庄松樣の家を尋ね付けて見れば、小さなあばら家であつた。「御免なさい」と、戸を開いて中を見れば、庄松は布團を被りて休みてゐた。そこで呼んでもよんでも〱起きては呉れぬ。一寸目を開いては又寢込んでしまふ。少しも返事さへしてくれぬ。

致方なき故、言（ことば）を改めて、「私は外の事で參りたのではありませぬ。一大事の後生が苦になつた爲め、加賀國よりわざ〱尋ねて參りました。どうぞ御一言御知らせ下さいませ」と、申し上げても、何とも返事はしてくれぬ。

これは困つたことぢやと思ひ、草鞋をぬぎ、庄松の方へ進み、尋ねても〱ころんと寢がへりをしては休んでしまふ。詮方なくて、「歸る」と云へば聞かせてくれるかと思うて、草鞋をはきながら、「嗚呼、たよりないことぢや。此遠方まで尋ねて來たが、一言の御知らせもないが、此まゝ歸つて、きかぬじまいで、死んだら何としましやう」と、獨言を云うて居ました。

其時庄松始めて口を開き、「阿彌陀樣に任せてしまへ」。

良助今こそと思ひ、「死んでから任すのか」と尋ねた。

庄松それをきゝ、宿善のあるものと思ふたか、むつくり起き出た。

良助また改めて御尋ねした、「たのむ一念を一口に御聞かせ下さい」。

庄松曰く、「それは佛の云ふことぢや。俺（おれ）は知らぬ」。（『信者めぐり』）

91　お前はどう畜生ぢや

庄松の信德を慕つて、遠く海を渡つて訪づれて來る者が相當にあつたやうであるが、一介の風來人なる庄松には、居所としてはなく、迎へ入れる家に用事の盡きるまで居て、用がなくなると又他の迎へられるところで用事をやると云ふ有樣であつた。

その用事と云ふのも、多くは子守か米搗と云ふやうな簡單な仕事ばかりである。或年、勝光寺に滯在中、伊豫の同行が、後生の一大事について、庄松を訪づねて來た。庄松は土間で仕事をして居たが、寺では遠來の客と云ふので、その人を座上へ招じた。その人は庄松も座上へと頻りにすすめたが、庄松はどうしても土間を離れやうとしなかつた。

來客は來訪の趣きを告げると、庄松の機嫌は一層わるくなつた。はては此來客を「どう畜生だ」と罵つた。さう呶鳴られる當人も當惑したが、寺のものも大に困つて、庄松を何かと取りなした。稍〻靜まつた頃、庄松は來訪者の顏をじつくりと眺め入つて、

「お前久遠以來の親を棄てておいて、おらのやうなものを尋ねて來ると云ふのが、どう畜生ぢや。」

と、例によりて最後のとどめの一言に、問者を驚喜さしたと云ふ。(『佛德』昭和十六年四月號、楠正康氏の『染香錄』より)

妙好人

序

「妙好人傳」と云ふものはあるが、妙好人研究はない。「傳」は主としてその人の行動を傳へて居るが、彼等の信仰の言語文字に現はれたものについて、その宗教的體驗を問題にしたものは、今まで見當らぬ。行爲は內に在るものが外に現はれるので、それを傳へること固より大事である。が、その表白せられたものについて、他力信仰そのものの動きを調べることも忘れてはならぬ。

自分は『宗教經驗の事實』で少しくこれに觸れたことがある。その中で庄松を主として、物種吉兵衛(ものだね)、三田(さんた)老人、三河のおそのなど云ふ人達のことにも言及しておいた。その後、氣にかけて居ると、妙好人と云ふ人は中々多いのである。驚くべきほど多いと云つてもよいではないかとさへ思ふ。他力宗の生命は實にいかめしい學匠達や堂堂たる建築の中に在るのでなくして、實は市井の人、無學文盲とも云はれ得る、賤が伏屋に起臥する人達の中に在ることを知つた。

此の書は、主として石州小濱の淺原才市翁の書き殘しておいたものにつきて、聊か愚懷を述べたものである。卷尾に尙ほ二三の妙好人を傳へた。もつと調べるとまだ面白いものがあると信ずる。[*]

曾我量深氏は『遇光』第十一號(昭和二十二年十二月發行)に次の如く話して居る。

「富山縣のある山中に、ただ小學校を出たのみで、別に學問をしたわけではない、名もない一人のお百姓さんが

ある。その人は非常に村人を感化し指導してゐる。今度の旅行(昭和二十一年四月)でも村を訪問して其人に會つた。その人は日記を十數年前からつけてゐる。先日ふと其日記の一部を見せてもらつた。……あゝ云ふ立派な文章でも内容でも、自分など書けるものではないと思つた。云云。」

他力宗第一流の權威者がかう云ふのであるから、この富山縣の人も妙好人として、淺原才市翁以上に文學的表現の才能を持つて居るのかとも思はれる。是れも亦他日「妙好人文學」のうちに編入せらるべきものであるかもしれぬ。

才市老の研究については、嘗て拙著『日本的靈性』の中に少しく述べておいた。此の著の讀者もそれを參考せられんことを望む。「才市覺帳」と云ふべきものを始めて世間一般に紹介せられたのは寺本慧達氏で、大正八年十一月及び十二月の『法爾』第二十二號及び第二十三號である。それについで、昭和十一年頃に書かれたものがある。それは藤秀璻氏であるが、氏はそれを同十八年六月發行の『大乘相應の地』中に收めた。これには氏が當時入手した二册の覺帳所載の歌が大部分蒐錄せられてあると信ずる。

その後、楠恭氏は寺本慧達氏を東京市ヶ谷の千代田女學校に訪問して、同氏から才市老に關して個人的なものを聽取して來た。その報告は此の書の卷尾に附しておいた。報告中の才市肖像畫は卷頭にのせた、覺帳の一部ものせた。才市妙好人の風貌に接し得らるべしと信ずる。

菅眞義氏の『芬陀利華』(石州有福村の善太郎傳)は品切れと云ふので、これも同氏の承諾を得て附錄としておく。「小川仲造傳」及び「よろこびの助緣」は、その子小川市九郎氏の快諾を得て、是れ亦附錄の一部を塞ぐことにした。

能登の栃平ふじ女は現存のお方である。日野照護氏によりて傳へられたのを、楠恭氏が自分の意見を副へて、しる

しとつたのである。これも此の書中に収めておく。
諸方の援助によりて此の書をかきをへることを得て感謝する。

昭和二十三年五月

湘南松ケ岡文庫内

鈴木大拙

＊以下を、著者は『鈴木大拙選集』所収本にあつては省いてゐる。本書「後記」を参照(古田註記)。

目次

一　妙好人

1

浄土宗信者の中に「妙好人」の名で知られて居る一類の人達がある。殊に眞宗信者の中にそれがある。妙好と云ふは、もと蓮華の美はしさを歎稱しての言葉であるが、それを人間に移して、その信仰の美はしさに喩へたのである。佛教では、印度傳來の故に、芬陀利華（プンダリーカ）がその文學に能く引用せられ、色〻の意味に使はれる。『妙法蓮華經（サツダルマプンダリーカ）』などは誰の口にも膾炙せられて居る。

妙好人と云はれる人達の最も大なる特徴の一は、彼等の比較的文字に乏しいことである。法然上人は、信仰は「一文不知の尼入道」にならぬと得られないと云ふやうなことを強調する、それから「白木の念佛」と云ふこともある。何でも心に蟠り（わだかま）があると、信仰の這入る餘地がないのである。これはどの宗教でも同じことで、心に私念があつたり、抽象的概念で充たされて居たりすると、「他力」は素通りをする。受入れ體系が十分に整うて居ないからだと云はれる。眞宗では、併し、もつと大膽な表現を用ゐる。「他力」は、八萬四千の煩惱をそのままにして、そこに突入して來ると云ふのである。これはまた大乘佛教に通ずる體驗だと云つてよいが、兎に角、學問とか智慧才覺など云ふがらくたがあると、それは信仰に進むものの障礙となることは確かである。妙好人にはそれがないと云ふので、入信の好

条件を具へて居るわけである。

妙好人はまた比較的に社會的地位をもつて居ないのが、其の特色となつて居る。それ故、婦人及び市井寒村の人々の中に最高級の妙好人を見出し得るのである。それで彼等の信仰は、自分のおかれてある地位に安んじて、其の職業にはげむと云ふ方向に著しく傾いて居る。社會的に進出して、能動的行爲に出づることは、大抵の場合少ないと云つてもよい。元來淨土系の宗旨は、社會的・政治的に壓迫せられて居る階級の人々に傳はつて來たので、自ら受動的・靜態的になりがちである。念佛は末世下根劣機の衆生に相應したものだと云ふので、此の傾向は自ら强度を加へることになる。大分積極的で時には鬪爭的氣分に充ちて居ると考へられるキリスト敎でも、搾取階級の傀儡にすぎないプロレタリアらのためには阿片だとさへ云はれる。この見地からすると、淨土系宗旨はキリスト敎に輪をかけたものと考へられぬこともなからう。その信者の多くは、古い意味での百姓・商人の間に見出されるのも、このためである。

淨土系思想は謂ふところの他力宗であるから、信者の受動的態勢を、その生活の各方面に强調するのは自然である。妙好人には特にこの傾向がある。普通に忍苦の生活と認められる生活狀態でも、彼等は何等の不平をも訴へないで居る、或は却つてこれを感謝すると云ふ氣分さへ見える、所謂る法喜禪悅である。彼等の生活は、「ありがたい」・「勿體ない」・「かたじけない」など云ふ一聯の感情で貫かれて居る。單なる「無抵抗」とか「無害」とか云ふだけでなく、積極的にこれを樂しむとさへ云ひ得るものがある。このやうな態度は、個人的には頗る妙を得て居るとも云はれるが、集團生活の全體から見て、どれほどに歡迎すべきであらうか、尙ほ思考の餘地があらう。

自分が泥棒に遇つたと云ふことは、自分だけに止まる事件でなくて、社會的意味を有つものである。泥棒は社會の秩序維持の上では檢擧せられなくてはならぬ。泥棒の現實は、能害者の方からも、被害者の方からも、單に個人的な

ことして見るべきでなくて、集團生活の全面から考察すべき事項である。卽ち泥棒の現實に對しては、集團そのものがまた責任を負ふべきである。固より集團は個人の集團であるから、個人なき集團は考へられない。從つて、抽象せられた集團は一個のサブスタンスでない、具體化した責任者はそこに立つて居ない。責任は畢竟じて集團の各個人の上に分散的に歸すべきものと見てよい。卽ち、各個人の泥棒に對する態度は、消極的でのみあつてはならぬ、積極的・能動的でなければならぬ。

それは如何なることになるかと云へば、單に泥棒除けの法律を制定するだけでなくて、泥棒的心理型を持つやうな人間を產まぬことにしなければならぬ、卽ち心身共に健全な發達をなし得べき子孫を產むやうな個人的修養と環境的條件を作り上げなくてはならぬ。集團生活圈のどこかに何かの缺陷があれば、そこから有害な黴菌が侵入して來るのである。それのないやうにするのが、各個人の責務でなくてはならぬ。

宗教はもと〳〵個己が中心になるのだが、その個己なるものは他己なくして存立しないのである。それ故、個己の進退出處は直ちに他己を影響することを忘れてはならぬ、彌陀の成佛はやがて衆生の成佛を意味するやうに、衆生各個己の成佛はまたやがて彌陀を含めて衆生全個己の成佛を意味するものでなければならぬ。この靈性的直覺はそのまで濟むものでなく、必ずこれを事上に行爲せられなくてはならぬ、卽ち分別智の世界で肯定せられなくてはならぬ。それはどんな意味かと云ふに、集團に於ける生產生活・經濟生活・政治生活など云ふものが、悉く上揭の原則の上に立つて動かなくてはならぬ。これを成就すべき社會運動の基礎は敎育にあることは、今更辯じたてるまでもないことと信ずる。他力系の宗旨は實に此の方面に向つて大いに進出しなくてはならぬのである。

話が多少脇途に這入つたが、妙好人の特質が、消極的で、受動的で、法悅耽溺性を多量に持つて居ると云ふことに

は、自ら然るべき理由があること、それは上述で分明すると信ずる。親鸞は『歎異抄』に、「みだの五劫思惟の願は、よく〳〵案ずれば、ひとへに親鸞一人のためなりけり」と云ふが、なるほどここに宗教經驗の本質があると云ひ得る。宗教は個己の生活だからである。併し、いそぎ佛になりて、大慈大悲心をもて、思ふが如く、衆生を利益することがまた淨土の慈悲であることを忘れてはならぬ。前者は往相廻向で、後者は還相廻向である。この二つは決して離して考ふべき事項でない、所謂る車の兩輪である。「親鸞一人のため」は、やがて一切衆生のためでなくてはならぬ。親鸞一人が分散して他己の衆生となり、一切の衆生が一かたまりになつて「一人の親鸞」になるのである。が、他力宗の長處はすなはち其の他力性の强調せられるところにあるので、特に妙好人なる人々は、絶對他力の溫泉に、つかりすぎ、ひたりすぎるのである。此の點に於て大いに彼等の徹底したもののあることは認めなくてはならぬ。他力宗の感化力の甚深性を思ひやるべきであらう。

ここに近頃日野照護君によりて傳へられて來た奥能登の一信者の例がある。奥能登と云へば、日本でもまづ餘り文化度の高からぬ、所謂る邊鄙な田舎と云つてよい。そこに育てられた農家の一婦人(五十三、四歲)の他力信仰であるが、その徹底性は實に立派なものである。婦人の名を枥平ふじと云ふ。此の信仰を得るまでには、若い時から並々ならぬ苦勞をせられたことと信ずる。その人の歌をいくらかここに紹介する。因に、宗教的感情の高潮した時は、自ら律動的な文字的表現をとるものである。これは一般感情の場合にもあてはまると信ぜられる。それでまだ知性の發展しない原始民の間では、文學と云へば、何れも詩の形態で現はれる。妙好人の多くも亦其の體驗をこの形で言葉にする。

○をやさまの、ちいと(智慧)ぢひ(慈悲)とを、いただいて
　ねるもをきるも、なむあみだ。
○をやさまの、ほどころ(懐)ずまい(住居)と、知らなんだ、
ああ、ありがたや、しやわせじや、なむあみだぶつ。
○わたくしは、をに(鬼)の子である、をやである、
ざんぎ(慚愧)、くわんぎ(歓喜)の、おねんぶつ、なむあみだぶつ。
○わたくしは、佛の子である、をやである、
きよきくわんぎの、おねんぶつ、なむあみだぶつ。
○ほーぞー(法蔵)とわ、どこに、しぎやう(修行)の、ばしよ(場處)あるか。
みんな私の、むねのうち、なむあみだぶつ。
○今日も日ぐれで、大晦日、
あすわよあけで、御正月。なむあみだぶつ。
○しやか(釋迦)、みだ(彌陀)わ、ぢひのをや(慈悲の親)です、をつとです、
びんぼ(貧乏)しよたい(世帯)も、くにならず。なむあみだぶつ。

自分が鬼の親であり子であると同時に、また佛の親であり子であると云ふやうな、大膽な表現は中〻できるもので

ない。それから法藏菩薩の修行の場處がどこにあるかとの自問、さうしてそれが自分の胸の中だと云ふ自答、――これも容易ならぬ。他力の信心もここまで深く入つて來れば、誠に徹したものである。兎に角、他力者は彌陀の懐に抱きとめられて、そこで寢たり起きたりして居るのであるから、いくら貧乏しようが苦しみに會はうが、何も氣にかけることはいらぬと云ふ。――如何にも落著いたらくの境地である。

2

下記は妙好人の問答ではないが、所謂る專門家の論議でもない。それだけまた妙好人の境地に通ずるものがあるとも云へよう。元來、妙好人の特性の今一つは、學得底に重點をおかないで、その無所得の所得底をありのままに吐出するところにある。それで、其の所吐底には禪者のに似たものが窺はれる。「ありがたい、ありがたい」で、いつも受身を味はつて居るのかと見れば、忽如としてそれを「うそのうその大うそ」として、一撃の下に撃碎し去ることがある、機鋒當るべからざるものの閃めきを見る。雲門が、お釋迦の「天上天下唯我獨尊」と云ふに對して、「彼に三十棒を喰らはせん」と叫んだやうに、佛を厄介佛と罵り、地獄行きなら御伴しようなどと云ふ「ありがたや」もあるのである。下記に現はれて居る他力底は、妙好人の、できるなら、口にしたいと思ふところと信ずる。それで、參考のため引用する。

問答は三戸獨笑と云ふ人と、香林保一（かばやし）と云ふ耳も口もきけない人との間に取り交はされた筆談である。三戸獨笑と云ふのは、近年に亡くなられた山口縣都濃郡下松町の人である。その經歴をまだ調べて見ないが、『赤裸裸』と云ふ雜誌を刊行して自分の信仰を傳へて居た人らしい。その人の弟子の御醫者だと信ぜられる「籔生」竹内圭甫が編輯し

た『他力安心座談』と云ふ册子がある。その第一編から左記を引用する。[註]

「三(三戸獨笑)。あなた何時から物が云へないやうになりましたか。

香(香林保一)。親の話では三歳の時、二階から落ちて云へないやうになつたとの事ですが、生れつきでせう。

三。そして耳も聞えませぬか。

香。一向聞えませぬ。

三。耳もよく聞え、また自由に問はるる口を持ちながら、眞に聞く人の尠いのにあなたはどうした宿縁の厚い御方でせうか。

香。耳に聞くから逃げてしまふ。御法は耳に聞くのでなくて心に聞くものです。

三。恐れ入ります、誠に仰せの通りです。とかく耳に聞く者心に聞かず、自由が叶うて却つて御法を聞かず。貴下の如き不自由な人が却つて仕合せであります。

香。私は不具者で仕合せではありませぬが、尊い御慈悲を聞かせて貰ふのが何よりの大仕合せです。

三。如何にも其の通りです。然らば心に御慈悲が聞えましたか。

香。聞えるまでもなく、聞かさにゃ置かぬの御慈悲を信じさせて貰うたのであります。

三。同意同感です。時に貴下は何時頃から御法が氣にかかり出しましたか。

香。十六歳の時、盲啞學校より博多にまゐり、萬行寺に泊りまして、七里和上様の御懇ろなる御縁を頂き、遂に因果應報の談に遷り、和上様は涙を流して「お前様は前生は何をして居つたか、また何處から來られたか」と問はれて、薩張り返事ができぬので、「教へて下さい」と申しましたら、「强盜殺人の大惡事をした報で、啞に

生れて來たのである」と申されました。「何處から來たのですか」と問うたら、「地獄」と云はれ、「今度は何處に行きますか」と重ねて問へば、また「元の地獄」と申さるるので、淺間しいやら悲しいやらで、泣いてばかり居りました。夫れが抑〻の動機となり、逢ひ難い御法を一心に求める氣になりました。其の後、御弟子の西行様にも二年ほど付いて廻りました。

三。委細な而も明らかな御答お懐しうあります。御同情申しますが、最後に何か味はれましたか。

香。三界六道を迷ひつつある事と、夫れを憐れみ下さる御親のある事とを知らせて戴きました。

三。愈〻眞實の御親と思はれますか。

香。夫れは思はれる時と、思はれぬ時とありますが、思はれても思はれいでも、眞實の御親である。

三。わたしは厄介佛の因果者と思ふ。

香。厄介佛の御世話になる奴もやつぱり厄介者である。それで因果のかかりあひで仕方がない。

三。因果佛の極樂に參りたいですか。

香。御淨土にさのみ用事はなけれども、救はせ呉れよの御親なら、お互に參つて上げようぢやないかえ、御同行。

三。御淨土參りの同行なら眞平御免。地獄行なら同心しよう。

香。嫌(いや)でも自性なら、出た巢に歸るは當然ぢやが、彌陀が邪魔して行かして呉れぬで困るのよ。

三。其の邪魔をする親爺は何處に居ますか。

香。たつた六字に細められて、逃げる此奴に付いて居る。

三。付いて居るやうな纖弱い親爺が、生死の大問題を引き受けますか。

香。言葉にかけると左様云ひたいが、吾の御慈悲か御慈悲の吾か、如何。

三。誠に飛び立つ思ひがする。吾故の御慈悲なれば、吾が先、また御慈悲より知らせて戴いた吾なれば、御慈悲が先のやうに申したいけれど、吾も噓、御慈悲も噓、噓と云ふ事も丸〻赤うそ。

香。噓はどこまでもうそなれど、噓の吾ある故に助かるので、噓の儘が有難いではありませぬか。

三。助かると吾と二つなし。

香。書けば二つで心は一つ、信機卽ち信法である。

三。然り〳〵、此の上に申しやうはないが、信機も、御慈悲も、何も打ち忘れて、南無阿彌陀佛〳〵と悦ぶ味ひはどんなものですか。

香。何とも云へぬ。

三。何とも云へぬ處を一口に申せば如何。

香。之れは〳〵と呆れる外はない。

三。其の之れは〳〵と呆れる狀態はどんなものです。

香。私は知らぬ〳〵。

三。其處を無我の境とは申しませぬか。無我の境より吹き出す稱名が、名體不二の南無阿彌陀佛。

香。たうとう皆とられて負けてしまつたわい。方角失うて西方淨土が無くなつた。

三。夫れで愈〻十方佛國淨土なり。

香。最早金剛力に手もなかりけり、南無阿彌陀佛と只〻泣くばかり。

三。其處が眞の無我である。只ゝ無我の境と知つて言葉や筆に書く私は、自我の眞最中です。懺悔いたします。
香。御身如き間違者に初めて會ひました。
三。私もあなた如き底抜けの人にめつたに逢はれませぬ。山ゝ御禮を申します。」

註 此の書は、大正八年初版、同じく十五年に第五版發行とある故、可なり其の方面の人の手に傳はつて居るものと信ずる。

3

或る意味で云へば、キリストも亦妙好人の一人である。

「天地の主なる父よ、われ感謝す。此等のことを、かしこき者、さとき者にかくして、みどりごに顯（あらは）したまへり。父よ、然り、かくの如きは御意（みこころ）に適（かな）へるなり。凡（すべ）ての者は、我、我が父より委（ゆだ）ねられたり。子を知る者は父の外になく、父を知るものは、子……の外になし。」（マタイ傳、一一・一六及びルカ傳、一〇・二一）

このやうなことを云ふものは、學者でもなければ、また客觀的に宗教を見て居るものでもない。キリストは一般の妙好人よりは表現の力に於て優勢であり、また宣傳的精神及び殉教的氣魄に於て尋常ならぬものがあつた。が、本質的には、彼も亦妙好人である。「子を知るものは父で、父を知るものは子だ」と云ふのは、親鸞聖人が「我一人のためなりけり」と云ふのと、かはらぬ。それから妙好人が「如來樣は自分のために、これほど御苦勞なさつたか」と云つて、つくづく「親さまのおじひ」を感謝するのも亦同一心理の動きである。

これは後章でも少し云ひ觸れておくが、キリスト教と他力教とは大いに似たところがあつて、また大いに異なるところがある。神を父とし、自分を子とするキリスト教は、彌陀を親とし、自分を子とする他力教と、全く同じところ

を狙つて居ると云はれ得る。が、前者の父と後者の親とは決して同一の感情を表はしては居ない。日本で親と云へば、父と母とを併せた人格の観念である。父の愛は母のほどに本能的絶對性をもたない、多分の倫理性を具へて居る。子としても父に對してはあまえることをしない、一種の謹嚴さをもつて居る、即ち個人的隔離性を自覺して居る。母の愛に對しては子は無條件に屈服する。母の胎内に居た時から、懐で乳房にすがつた時を忘れないのが子である。それで親の觀念には、父性と母性とを合糅させたものがある。他力宗の人達が彌陀を親と呼ぶ時、父性よりも母性の心持が多く出て居る。彌陀の懐に飛び込むとか、その愛の前に無條件に個己を空しうするとか云ふのは、みなそれである。日本人の親に相應するものは、キリスト教者にはないやうだ。父はあり母はあるが、親はない。日本的・他力的なるものに至りて始めて親が出て來た。

特にキリスト教の父は同時に主である。他力教には主の觀念がない。父ではかどがとれぬ、親でなくてはならぬ。彌陀には主らしいものは寸毫も感ぜられぬ。彌陀は絶對愛である。これは衆生の方から發動させるのでなくて、彌陀の方から自然にこちらへ當つて來るのである。こちらは逃げる、向うは追ひかける、いくら逃げても助けると云ふ親である。それでこちらが一たび彌陀に向つたら最後、逃げ道も隱れ穴もないのだ。これが他力宗の教である。キリスト教では、神の怒りに觸れると、こちらの魂は永遠に救はれぬ、消えぬ火の中にはふり込まれてしまふ。神とわれとの關係は父子でまた主從である。彌陀と衆生とは親と子である。この親は如何なることがあつても子を罰すると云ふことはない。

他力教は純粹宗教性で充たされて居ると云つてよいが、キリスト教には倫理性が多分に這入つて居る。が、その最も宗教的なところでは他力教とその揆を一にするものがある。エクハルトの說教集の中に、バイブルの一句を贊題に

したのがある。「ちよつと、それで汝等はまたわれを見ず」(ヨハネ傳、一六・一六)と云ふのであるが、エクハルトはそれを自分一流の見解で説明する。曰く、「ちよつと」とは何か。少しのことでも吾等の心に殘るものがあると、それは神を見る眼の翳(くもり)となる。空間の最小なるものは此處である、時間の最短なるものは今である。此の今も此處もなくならぬと、神は見られぬ。――これがエクハルトの所言である。これに似たやうなことをマダム・ギヨンも亦云つて居る。曰く、「眞理は二つである、全と無である。神は全であり、吾等は空である。此の空無の故に全なる神が吾等の心を占領する」(祈り)。このやうな提言は大抵の神祕家の文書中に見られるのであるが、佛教でもこれと同じことを説く。曰く、「自力の力がつきる時、他力が全面的に吾等の心を占領する」と。但し、他力宗では自力を絶對無力にして居るから、他力は始めから其處に居たことになるわけだ。

* Modicum et jam non videbitis me.

4

他力教の長處は妙好人を育て上げたところにあると自分は信ずる。智慧あるものも亦能くこれに赴くのであるが、所謂る「一文不知の尼入道」と云はれる人〻の中に特に深く進入して、彼等をして實に他力の體驗を味はしめ得るのである。その徹底したるものの中では、たど〳〵しい文字の力を驅使して、その體驗を表現せずにはおかぬと云ふほどになるのである。ただそれだけでなく、彼等の日用底には、「御恩うれしや」とか、「おじひをいただく、ありがたさ」などと、受動的にのみ、かしこまつて居ないものさへあるのである、禪者も及ばぬと思はれるほどの酒洒落落さをも見るのである、また哲學者をも淩ぐ宇宙觀を持つのである。能登の栃平ふじさんの場合でも、お茶を飲みながら、

「この茶の中にも三千世界がこもつて居ます」と云つたり、「石ころ一つにも、草の葉一本にも、御慈悲がいただけます」とか、「法藏菩薩の御苦勞は今日此の場でござります」とか、「むし(無始)よりこのかた、この世まで、わたし一人にかかりはて、ああありがたや、なむあみだ」と云ふやうな所懐は、尋常一様の信仰からは出て來ない、よほど深く源底を探つたものでないといけない。

石見國は妙好人のよく出るところと見える。左記は那賀郡都濃村の小川仲造と云ふ人(これも中ゝの妙好人)の妻チエ(昭和十一年、九十二歳で逝去)が詠んだ歌である。

○生き過ぎ者(行き過ぎ者)がまよいでて、
いらぬやきもち、やきました。
やいたか、やかぬか、何十年。
鍋もめげた(こわれた)し、粉もみてた(なくなった)。
注文なしだで、みなそんだ。
そんと、もうけを、一時に、
知らせてもろうた、有難さ、
何とも〳〵このごをん。

「そんともうけを、一時に知らせてもらうた」と云ふやうなことは、他力受用の端的である、絶對矛盾の自己同一である。哲學者が一生の智慧を搾つて始めての道得底を、何の苦もなく、云ひのけてしまふ市井の一老婆。——他力宗の感化力の深さが窺はれる。

5

浄土系の眞宗には、開教の始から既に二つの主流があつたものと考へられる。これは著者のまだ十分に検討しない課題であるが、どうもそのやうに感じられるのである。主流の一つは、『教行信證』系である。今一つは、「和讃」や『歎異抄』及び「消息集」に通ずる系統である。親鸞自身に於ては此の兩面が統一せられて居た。聖人は一方では學者で物知りであつたので、自分の所得底を、傳來の經典と傳統的佛教思想で正當化して見ぬと承知ができなかつた。これは自ら然るべきわけだ。師匠の法然上人からが一個優秀な學者であり、親鸞も亦叡山で學問にいそしんだ身である。法然門下の一人として、他力宗の眞髓とまでは行かんでも、その門に入ることだけはできたと信ずる。越後へ流されてからは、今までの所得底に對して更に一段の工夫を凝らしたものに相違ない。そこで彼の他力信仰はその到るべきところまで深まり行つたのである。さうして、彼はこの體驗を經論について一一根據づけをして見なければならぬと感じた。これが確かに彼の常陸行を決心せしめた所由であると信ぜられる。『教行信證』はそこで撰述せられた。これは明らかに彼が學者としての良心に滿足を與へたものであらう。

ところが、親鸞聖人にはまたそれだけで濟ましておけないものがあつた。それは彼が他力の信得底それ自體である。それは、漢文――自分等の言葉でない、外からの借用物で、他處行（よそゆき）の衣裳である――を著ないで、平常服（ふだんぎ）のままで日用の挨拶に使ふ言葉で、中（うち）からのままを、極めて率直に語り得るところのものである。彼はそれを自分の周圍に親しく參集し來る人達と語りたかつたのである。知性の甲殼を蒙（かぶ）らない、論理の葛藤に捉へられない主體的經驗を、ありのままに、赤裸裸に吐出する機會を、彼は望んで居たのである。それは、『教行信證』に現はれないで、最も的確に

『歎異抄』に現はれて居るのである。「和讃」では、尙ほ飾りものがついて居る、文學的工作が用ゐられて居る。『歎異抄』には純粹に親鸞の日常底が現はれて居る。此の點で此の一書が他力宗の教典として最も重要である。

『歎異抄』は、親鸞の自著でなくて唯圓坊の傳へたところである。それ故、或る程度までは唯圓坊の主觀を通したものであるが、それでも彼がこの『抄』に日常聖人が不用意に發した所懷を寫したと云ふところで、大いに價値がある。別に、書物を書くとか、歌を詠むとか云ふことなしに、側近のものに、自然にその心から何の造作もなしに出て來る所感ほど、其の人を知るに好い便りとなるものはない。改まつて物を書くと云ふことにすると、いくらかぎこちない氣分も出る、卽ち所用の文字言語に論理の筋途を立て通さなければならぬと云ふことになる。ましてそれが漢文になると、漢文にくつついてまはる傳統的思想・感情・修辭などと云ふものを無視するわけに行かぬ、自ら拘束を受くることになる。それ故、宗教書はその人の平常使つて居る言語で書かれる時、その重要性を加へるものと考へてよいのである。それで、自分は『歎異抄』に於て親鸞の他力所信底を最も明快に透徹して窺ふことができると信ずる。

それで、他力宗の知性的說述は『教行信證』に於て見ることができるとしても、他力的所信そのものの端的は『歎異抄』に現はれて居ると云つてよいのである。『教行信證』が威容堂堂として衆目注視の下に行動する一代の大政治家であるとすれば、『歎異抄』はすべての衣冠束帶をかなぐり棄て浴衣一枚でお茶でも飲んで十分にくつろいだ田舍老翁である。前者には隙間のない充實さがあるが、何となく作りつけだと云ふふうに感ぜられる。後者はこれに反して自然である。心で動くものが何のこだはりもなしに口に出る、手足が上下する。その人の眞價値は寧ろ後者で見とる方が早道であらう。殊に宗教は個己の眞實に於てその面目を捉へるべきものであるから、他人行儀は第二義と判斷してよい。

妙好人の流は『歎異抄』から出るが、『教行信證』からは涌いて來ない。他力宗の眞面目は、宗學の老匠達がしやちよこばつて坐わりこむところよりも、寧ろ百姓教信が夕顔棚の下で片肌ぬいで涼風に浴するところに汲み取るべきであらう。固より學匠達もなくてはならぬ、これがなければ宗教的體驗は知性の上に確立するわけに行かぬ、さうしてその確立は人間の叡智が要求して已まないところである。巍巍とした大建築のなくてはならぬことは誰にでもわかる、草葺の東屋ばかりでも濟まされぬ。併し、これは日本人に限られた趣味かどうかはわからぬが、侘しい茶室で、素朴な茶碗で、一服の茶を喫するところに、吾等は一種のゆ丶と丶り丶を樂しむことができる。妙好人の他力的安心にはこれに似たものを感ずるのである。

「末代此頃の衆生は機根最劣」であるとか、「諸佛にすてられたる末代不善の凡夫、五障三従の女人」とか、「五濁惡世の有情」とか、「更に智慧もいらず、才學もいらず」とか、「末代愚癡のともがら」とか、其の外、これに似た云ひ現はしは、淨土系の人々のよく口にするところである。これは必ずしも言葉の表面にのみ捉へられるべきでない。末代はいつも末代である、いつの代か末代ならざるである。また下根劣機とか罪業深重とか云つても、何れも程度の問題とも云へるし、また誰かよく「われこそは上根である、罪業などなし」などと云ひ得るのであらうか。或る立場からすれば、誰もかれも、末代愚癡で末代不善の徒なのである。他力宗の先途は、只管に單刀直入に、個己の源底を盡さんとするに在る。その對機となるものは、何と云つても、「物知り」よりは「物知らず」である。始めから何か「物知り」などと云ふ自覺のあるところでは、他力は容易に受けられぬ。が、固より「自分は無知である」と覺悟して居る胸の中へは、割合に浸透し行き易いものがある。末代とか末法とかを繰り返すのは、つまり、その狙ひは、それで以て學問や智慧の箔を剝ぎ落さうとするのである。この藥法が見事利いたので――さうしてそれは實に利くべき

理由があるのである――、それで、他力宗には數多くの妙好人を生じたわけである。さうして他力宗はまた多くの信者を「無知文盲」で社會的地位に餘り惠まれない階級の中に見出す。これに反して、學問があるとか、知性に富んで居ると「信」じて居るものの間には、餘り喜ばれないやうである。もし此の種の人がお寺の住職仲間だとすると、彼等は「妙好人達」を搾取して活きて行くがはに立つことになるであらう。

6

他力宗の中で、妙好人を出した流はまた祕事法門を出したと、自分は觀測して居る。これはよく歴史的に證據立てなくてはならぬが、ここでは其の餘裕がない、ただ獨斷的にさう云つておく。

どこの宗教にも、理智的・説明的方向へ進む面と、體得的・肯心自許的な面とがある。キリスト教にも、また哲學自身にさへも、所謂る神祕主義又は神祕論と云ふものがある。これは個人的體驗面に重きをおくもので、矛盾に充ちた表現をそのままにさらけ出すのが、その特性の一であると云つてもよい。「無いから有るのだ」とか、「あさましいからありがたいのだ」などと云ふ。説明面の宗教は何とかしてそれに理窟づけをしようと努める。これに反して自知自肯底の消息に通じようとする人〻は、文字や理窟の拘束を離れることに全力を盡さんとさへするのである。その結果、獲信の體驗を内から自然に展開するのを待つことができず、何とかしてこれを人工的に作爲的に促進せしめんとすることがある。これは、もとは慈悲の行爲であると考へられもするが、その實、本當の他力觀にはまだ徹底しない人〻の行動である。正法の立場からすると、それは確かに非法であり、外道邪魔の行爲である。祕事法門の容れられないのはそのためである。が、この法門の人〻の目指すところは、人爲的でも、自力的でも構はない。何とかして他

力信心の内面的展開を早めてやりたいのである。それで、彼等は樣〻に心理的又は物理的工作を運（めぐ）らして、一種のピプノティック效果を、その人の心に催發せんとする。これが危險なのである。

他力信心の獲得は、意義的には、一種の唯識論的轉依現象（ヴイジユニヤツプテイマートラ）である。これは、常の心理態の上に突發して來るものであるから、一種の心理的變態とも考へられる。併しこの「變態」と思はれるものに宗教的意味づけが可能になるには、それに至るまでの準備行動が既に宗教的なものでなくてはならぬのである。この先行性のものに始めから十分ならぬものがあると、卽ち宗教的性格で裏付けられて居ないと、ただの異常性をもつた意識態では何等宗教的價値はないのである。一種の、狐つき、神がかりなど云ふものが宗教でないと同じことである。祕事法門は此の點から見ても邪義だと云はれなくてはならぬ。

7

妙好人は割合にひろく日本に分布して居るやうである。仔細に調べて見ると、現在の日本人中にも可なりに多數あると推定せられる。さうして、彼等の中には所信を文字に表はすのが少なからぬのである。僅かに平假名を知つて居るだけで、それを自在に使ふのである。中には字さへも書けないのに尙ほ表現の衝動を覺ゆるのもある。所謂、鳴く蛙、囀づる雀、何れか歌詠まざらんである。信心の喜びは、口に筆に出なければ承知ができぬ、これが人間である。例を擧げると、加賀の小松に森ひなさんと云ふ六十一歲の婦人がある。子と別れるに當り、口授して彼に書き取らしめた信念の歌がある。このやうなものは彼女が今までに嘗て文字に表はさうとしなかつたところであるが、子を思ふの情愛から、親の心を知らしておきたいとの希望から、自然に出たものなのである。原文はすべて平假名で句讀も

何もないが、今少し讀み易くするため工作しておいた。

○おもひだいては、きはいそいそと、
うれしあまりに、うたをかく。
われでかかれず、わがこにかかす、
ともによろこび、ふでをとる。

○おさないときより、まいりはすれど、
なんのきもなく、きいてゐた。
われのこころの、なやみのために、
おてらまいりに、ふみだした。

○きけばきくほど、ありがたうおもひ、
こんなおやさまあるものか。
まいる、まいると、しゆ〔う〕とにいへず、
しのびしのんで、てらまいり。

○われのちからで、でるとはおもうた、
そうじやなかつた、おやちから。
たりき、たりきと、おもうてゐたが、
おもうたこころが、みなじりき。

じごくきらひの、ごくらくのぞみ、
のぞむこころも、みなじりき。
○こうか、あゝかと、はかりてゐたが、
はかるが(の)でない、ただのただ。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
○われが、めくらのこしぬけゆえに、
おやの、ちからで、よがあけた。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
○われとめくらを、めくらとしらず、
おもうたこころの、はずかしさ。
○となへるしようみよう(称名)、われかとおもうた、
そうでなかつた、みだのよびごえ、
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
○じごくいちじよ(一定)と、おもうてみれば、
じごく、ごくらく、ようじなし。
○だれのおかげで、このみになれた、
ごかいさん(御開山)さま、れんによ(蓮如)さま、

しだいしようじよう（次第相承）の、ぜんちしき。
ごおん、とうとい（貴い）、なむあみだぶつ。
○あるは、ないはと、くろう（苦勞）はすれど、
あみだにょらい（如來）と、ふたりづれ、
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
○あみだにょらい（如來）と、おやこ（親子）になれど、
ときどき、ぼんのう（煩惱）が、でてならん。
ああはづかしや、なむあみだぶつ。
○おもう（思ふ）まいとは、おもうてみれど、
おもうや、おもうほど、ましてでる。
ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。
○わがけ（我が機）、ながめりや、あいそもつきる、
わがみながらも、いやになる。
ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。
○いやになるやうな、ざまたれ、ばばに、
ついて、はなれぬ、おやござる。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○あみだによらいと、つきひをおくる、
いつの、なんどき、ひがくれようと。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
○あみだによらいと、つきひをおくる、
いつの、なんどき、ひがくれようと。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
ごおん、とうとい、なむあみだぶつ。
森ひなは此の後に附記して「昭和二十二年一月二十三日記、年六十」とし、更にまた、
○われのちからで、かいたのでない、
おやのちからで、かきあげた。
と書かせておいた。

「稱へる稱名われかと思うた、さうでなかつた、みだのよびごゑ、ああ、ありがたい、なむあみだぶつ」。これはどのやうな他力宗の信者からでも、皆聞くところ、またその口にするところであらうが、それが所謂る目に一丁字ないと考へられる人の口から、自然に發露するところを見ると、如何にもと有難い氣分になる。それから引きつづいて、「地獄一定と思うて見れば、地獄、極樂、用事なし」と云ひ放つ。如何にも大膽な信仰表白と思はれよう。普通の論理的意識から云ふと、地獄一定の故に愈〻信心を勵みて、念佛三昧に浸るべきだと云ふことにならう。それが逆轉し

て、地獄も極樂も用事なしと云ふ。親鸞聖人の「念佛はまことに淨土に生るたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、總じてもて存知せざるなり」(歎異抄)を反映するものである。親鸞の表明は一種の宗教的矛盾として見るべきもの、またその故に容易に知性的解釋を許さぬものがある。それが明らかに何の造作もなく市井の一老婦人の口から迸り出づること、他力信心が如何に不思議な浸透性に富むかを見るべきではなからうか。他力宗が、割合に知性の低い心理層にまで、これまでに徹し行くと云ふ事實を考へると、人間意識の奥に潜在する宗教性の深みを偲ぶと同時に、代代の祖聖が如何に力を盡してこれを喚びさますことに盡瘁したかに對して、末代の吾等は大いに謝すべきものあるを覺ゆるのである。

石州近來の大妙好人、淺原才市翁も亦左の如く云ふ。

○「さいちよい、へ、たりきをきかせんかいへ。」

「たりき、じりきはありません、

たゞいだだくばかり。」

これなども、『キリストを倣ふ』の著者、トマス・ア・ケンピスが「わが希ふところは、悔い改めの定義でなくして、これを心に感ずることである」と云ふのに比すべきではなからうか。妙好人は何れもこの感じ或は味ひを中心として生活して居るのである。

8

他力宗が吾等の實際社會生活の上に働き出る形態については、尚ほ大いに考察すべきものがあると、自分は信ずる。

殊に日本が今日置かれて居る立場――最早閉ぢ込められた「日本帝國」ではなくて、世界的にその柵を取りはづした世界國民としての立場――から見て、他力宗の今後の活動は如何あるべきか。これにつきて、多くの問題が孕まれて居ることは、疑ふ餘地がない。が、それと同時に、今までの他力宗そのままでも、その妙好人を産出する靈性的創造力の偉大さから見て、これを世界的に進出させなければならぬものがあるのである。殊に近代文化なるものが、人間性の外殼を破るに無能なこと、ただその相對性の面だけに接觸するにすぎないこと、謂ふところの物質的生産面に停滯して、その下に流れて居るものを汲み取り得ないこと、ただ今までの歴史觀の上に立つことを知るだけで、これから作らるべき文化に關して何等計畫的なものを持たぬこと等に對して、他力宗の立場から、世界文化の上に寄與すべきものが少なからぬと信ずる。

9

これで大體妙好人なるものの輪廓が了得せられたとしておく、さうして此の書はその實例として淺原才市なる人の覺帳を紹介することにしたい。才市翁については、さきに既に寺本慧達氏及び藤秀璻氏の發表あり、自分も後者を材料にして少しく愚見を述べておいた。が、今度は更に好機會にめぐまれたので、同翁について尙ほ少しく述べておきたい氣分になつた。此の書に採錄した翁の詠草と云ふべきか、詩篇又は歌章と云ふべきか――自分には一寸好い名目が見付からぬ、吐出底(アタレンセズ)(Utterances)とするとよいがとも思ふ――、何れにしても、その自由詩は、今度始めて公にせられるものである。

二　妙好人と日本的靈性的なるもの

1

敗戰後は色〻の事を考へさせられる。敗けて濟んだかと思へば、中〻さうでない。以前のものよりも、本當の意味での世界戰爭が、今にも始まるかのやうに見える。もと〳〵戰爭なるものは、物事を解決するに役立つものでない。丁度酒飲みのやうで、遂には酒が酒を飲むことになる。其の結果は吾等人間の滅亡だ。理性の上では何もかも善くわかつて居て、それで止められないとすると、人事と云ふものは、何か人間以上のもので支配されて行くのではなからうかとさへ思はれる。これが神だと云ふわけに行かぬなら、惡魔だと云ふことになる。惡魔はとうの昔しに片付けられたと思つて居たが、どうもさうでないらしい。

科學がすべてを解決するやうに考へられた時代もあつた、今でもそのやうな夢見て居るものもあらう。純粹科學は兎に角として、技術の發展は、いつも惡魔の指導下にあるかに思はれる。人間の集團生活を物質的方面からのみ見ることにして、個己の內面生活に至りては、餘り顧みられない。科學的技術・集團生活・經濟生活・物質的思索など云ふ一聯の考へ方は、何れも人間を抽象的に理性的に見ることである。それで人間を盡さうとするのであるから、生きた具體性の人間は、益〻隱れて行く、卽ち死んで行く。人間の人間たるところは、靈性的自覺の面であると云ふより

外はないが、これは抽象面又は理性面では捉へられないのである。科學技術や、又はそれで揑造せられた「原理」なるものでは、捉へられないのである。

全體主義とか、ファッショとか、ナチス主義とか云ふものは、今度の戰で解消したのかと思つたら、全くさうでなかつた。新たな全體主義が舊に倍して強く頭を擡げ出して來た。旣定の概念ですべてを推し倒して進まんとするのであるから、個己の內面的生活・靈性的自覺、人間の精神的尊貴性など云ふものは、一顧の値もないことになつた。それは集團生活でのただの一單位となつた。一個のアトム又はモナッドは、所謂る全體なるものの前に情け容赦もあらばこそ、片端から薙ぎ倒されて顧みられないのである。

集團生活なるものは、或る意味では、抽象性を多分に持つて居る。團員個個の存在意味よりも、團體全部に共通したものが、强調せられる。それで、物質面の生活が重さを增して來る。政治や經濟や工業技術が重んぜられて、宗教はそつちのけにせられる。それから宗教の面でも、各種の救濟事業のやうなものが盛んに營まれて來る、「隣人愛」なるものが高唱せられて來る。內面的生活――これが宗教生活の本質だと思はれるが――、それが餘りに多くの注意を拂はれないでゐる。宗教の倫理面のみが宗教の全部であるかのやうに八釜しく云はれる。それもわるいとは云はぬ。が、宗教は只〻それだけのもののやうに考へられて來る。それが物足りぬ。

戰爭前から戰爭中にかけて吾等日本人の精神狀態は頗る不健康であつた。「國體」とか、「超宗教」とか云ふものがあつて、それで吾等は壓迫せられた。それでも海の彼方から何かの思想の波は傳はつて來た。宗教面では、キェルケゴールとか、バルトとか、ジャック・マルタンとか云ふ名も聞えた。自分の中に是等の思想を咀嚼したり批評したりするだけのものがないので、何かにつけ彼等を鵜吞みにしたり受賣りしたりする外、特殊の藝當も演ぜられなかつた。

戰爭後はアメリカからのキリスト教團の進出が目ざましくなつた。戰勝國がキリスト教主義だと云ふので、此の方面からの精神的刺戟が特に強く若人達の上に加はつて來た。從來の徒らな復古主義にあき〳〵した彼等は殆んど翕然としてこれに赴くことになつた。さうでないものは、科學主義とか、合理性とか云ふことを標榜する共產主義運動に加はるのが衝動的に興を惹くと云ふふうに感ぜられた。またさうでないものは、歐米民族の何事につけても動態的で事業的で差別面に傾くのを見て、戰敗の日本はまたこれに倣はなくてはいけないと云ふやうに考へられた、殊にこれが宗教の上に考へられた。今までの神道は死んだものとして、それにつぐ佛教もやがては同じ運命に遭遇することであらう。彼等の中には今日の若人達を刺戟するものは何もない。東洋の傳統は置き去りにして、是れからは、動くもの、働くもの、外に現はれ出るもの、合理的なもの、合目的的なもの、——是れでなければいけないと云ふふうに考へられて來た。

このやうな次第で、東洋的又は殊に日本的とも云つてよい靈性的自覺の世界は閑却せられた。

次に紹介する話は、今の若人達の參考に供したいと思ふだけでない。實は、働くこと、考へること、外來の刺戟に興ずること、自然の「征服」に沒頭すること、理性の外に天地なしときめてかかること、——このやうな性格の所有主である歐米の人々、またその一部のキリスト教徒などに對して、參考の資料を提供したいと思うてのことである。靈性的自覺の世界は、東西とか、古今とか云ふ制約を受けない世界である。

2

靈性的自覺の世界は誰もかもの棲んで居る世界ではあるが、これが實際生活の上で自覺せられるには、深く內面に

浸沈して行つた經驗を持たなくてはならぬ。單なる學問でも得られぬ。普通の世渡りをして居るだけではいけない。お寺詣りとか教會行きだけをやつて居ても駄目だ。學問がなくても、思索がなくてもよい。人生そのものについて眞劍な反省を行つた人々にのみ開けるのが靈性的自覺の世界である。

本當の意味に於ける創造の世界は此處にある。普通一般の人の生活には創造はない。あるものは、只々の模造である、眞似ごとである。昨日・今日と時間的に切られて行くものの中に居て、政治だとか、經濟だとか、科學だとか何とか云つて行動するが、その行動には、機械的なもの、模倣性のものはいくらでもあるが、創造的な、本當の意味に於ける藝術的なものは見られない。所謂る近代生活なるものには、抽象性のものは餘りあるが、人間的なものはない。科學の進歩とか、技術の精妙とか、理性の發展とか云ふものは、いやほど出ては來るが、人間らしいものは、次第にその影をうすめて行く。ヒュマニズムも上すべりのものだけしか認められて居ない。これはもつと〳〵高められて神格性を持つところまで行かなくてはならぬ。所謂る西洋ものが益々はひりこんで來るに從つて、日本人が本來持つて居るもの、人間としてはこれを失つてはならぬと云ふものが、一歩一歩と後退して行くやうに感ぜられるのは、吾等いくらか年寄つたものの杞憂か知らん。淺原才市の生涯をまた改めて少しく紹介せんとするのも、深意はここにある。才市の靈性的自覺の世界に這入ることは容易でないが、日本人の中にこのやうなものがあることを吾等は知つておいてよいのである。それから、これを近代的なものに對蹠させて、人間の天地は必ずしも科學や合理性や合目的性で盡されぬもののあることを示唆せんとするのである。日本的靈性的自覺と云ふべきものの消息にも接することができよう。

才市のことは、戰時中、卽ち昭和十九年に、『日本的靈性』と題した拙著中に記しておいた。が、近頃寺本慧達君

や楠恭君の世話で、才市の覺帳の一部を見ることができたので、また新たに彼を紹介したい氣になつた。

才市は昭和七年(西暦一九三二年)に八十三歳で亡くなつて居る。島根縣石見の國の小濱村の人。五十歳頃までは船大工であつたが、轉じて履物屋となり、その製作と販賣を兼ねてやるやうになつた。これは死ぬるまでつづけられた。才市が佛教殊に眞宗に惹きつけられたのは、父からの遺傳もあつたと思はれる。父も八十以上まで生きて居て、中々の「法義もの」であつたと云ふ。石見のこのあたりは眞宗の盛んなところで、住民は一體に宗教的意識に富んで居る。才市は如何なる動機からお寺詣りを繁くやるやうになつたかと云ふに、それは博奕をやつて警察へあげられてからの事だと云ふ。併しこれは單なる一機縁にすぎぬ。博奕をやつたり泥棒したりして、暫くでも牢屋や留置所の厄介になつたものは、數限りない。皆がお寺詣りするやうになれば、佛法大繁昌だが、事實はさうでない。才市には元來宗教的心理型とでも云ふべきものがあつたのである。環境、殊に家庭の薫染が冥冥の中にはたらいて居たに相違ない。さきに彼の父が「法義もの」であつたと云ふが、それだけでなく、彼の母も亦信心家であつたらうと考へられる。

兎に角、彼の環境には眞宗的なものが漂うて居た。警察との關係で、「罪業」の意識は彼の心に深まり行つた。併し、眞宗及び一般に罪業と云ふのは、必ずしも社會的・倫理的意義で云はれるものでない、もつと深いところから出るので、苟くも人間である以上は、殘るところなく罪業の存在なのである。神の存在でさへも罪業性を帶びぬとは云はれないのである。それ故、一寸(ちよつと)したばくちなどで罪業感が動いて、それで宗教に入るなど云ふことはないと云つてよい。人間論理の矛盾性も、神がキリストにならなければ人間を救はれなかつたのも、彌陀の誓願の永劫に渉りて盡くることのないのも皆、人間存在、或は宇宙存在そのものの根源に潛在する罪業から出發するのである。宗教は單なる倫理や社會的罪惡感から出るものでない。必ずしも出ないとは云はぬが、それで盡きて居るとは云はれない。倫理

から宗教は出ない、従つて倫理で宗教を盡すわけに行かない。才市が三十年に渉る精神的苦闘の根本は實に人間そのものの存在にあるのである。單なる倫理性のものでないことを殊に强調したいと思ふ。

才市がお寺參りを始めたのは十八、九歳の頃からだと云ふが、何でも其の頃其の地方の人は、よくお寺へ出入して、說教や、法會の世話をしたと云ふから、才市もおやぢの關係からそのやうなことの手傳をしたものであらう。お寺へ出入すれば、自らその折〻の說法を聞くことになる。說法を聞いて居れば、また何時となしに、その內容の意義にも注意するやうになる。これで彼の宗教的意識は知らず知らずのうちに深まり行つたに相違ない。

宗教意識が深まると云ふは、人生に對する不安の念が强まると云ふ義である。眞宗では、「罪業深重、地獄必定」と云ふ形式で聽聞の人〻に迫つて來る。さうして此の地獄なるものが必ずしも具體的にどのやうな形で描かれると云ふことはないにしても、何か死後に恐ろしいものに出會ふと云はれる。これに反して淨土又は極樂であるが、これも亦お經に記されて居るやうな一面頗る物質的なものとは限らぬが、何か樂しい境界と感ぜられる。この二つの、相對照し、矛盾したものが、死後に現出すると云はれるが、その實、現在の吾等の生活そのものがこの矛盾を孕んで居る。現在が未來にうつるのか、未來が現在をてらすのか、何れにしても、人間は兩者の間に頭出頭沒して居ることだけは疑はれぬ。併し並大抵の人〻はこれを意識の上に明白にしては居ない。これには優秀な知性と潤澤な情性が必要である。普通には何だか不安だと云ふことで濟んで居る。才市の場合、地獄や淨土がどのやうな形でその心に描かれたかは、固よりわからぬが、「罪業深重」はあつた。

ざつと二十歳から五十歳として、此の三十年間の才市が惡戰苦闘は跡づけられないが、決定信を獲得してから殘して行つた記錄によつて見ると、彼の罪業感は、主として「あさまし」・「じやけん」などの言葉で詮はされて居る。左

記は何時頃のものか判然しない。また彼の「覺帳」は何時頃から始められたか、それも判然しない。が、まづ六十歳頃から始められたとして、左記は其の初期のものかと感ぜられる。其の中に云ふ。

○あさまし、あさまし、じやけん、京まん（驕慢）、あく（惡）さいち。
じやけん（邪慳）、京まん（驕慢）、あくさいち。
あさまし、じやけん、京まん、あくさいち。
あさまし、あさまし、あくさいち。
ひとのものわ、なんぼでも、ほしい。
とうても、とうても、ほしい、ほしい、
ほしいのつの（角）がはゑ、
あさまし、あさまし、あさまし、あさまし、
じやけんのもとわ、このさいちがことよ、
このさいちにわ、ひとがをそれてをります、
それに、ひとがしらんと、をもをて、をります。

「驕慢・邪慳・貪慾の惡才市」と云ふだけでは、まだ倫理感の境域を出ない。自分がどのやうな惡人であつて、それを他の人〻が知らずに居る、さうして、それで自分の日用行事を糊塗してすまさうとする、このあさましの限りに居る自分……、このやうな反省或は自己批判と云ふところでは、いくらか宗教的なものが感ぜられぬでもない。が、それだけではまだ〳〵倫理の領域を出ない。次の覺書になると、大いにその趣きを異にする。ここで才市の眞面目が現

はれると云ふべきであらう。

○このさいちわ、まことに、あくにんで、ありまして、
くち（口）のはば（幅）が、二寸のはばで、をそ（虚言）をゆて（云うて）、
ひとをだますと、をもてをりましたが、
それでわのをて（なくて）、
わたしは、まことに、あくにんでありまして、
せかい（世界）のよをな（様な）、をけな（大きな）、くちをもつて（持つて）せかいのひとを、だましてをります。
わたしや、せかいに、あまうた（容れられぬ）あくにんであります。
あさまし、あさまし、あさまし、あさまし、
あさまし、あさまし、あさまし、あさまし。

口が世界の大きさで、うそをついて世界の人々を悉く欺して居ると云ふことは、單なる誇張でなくて、ここに宗教的なものの影が始めてさして來ると云つてよい。それはどうかと云ふに、上記の告白者は、もはや「二寸の大の口」の持主ではないのである、五尺に足らぬ身體の持主ではないのである。才市は今や天地とその大を同じうする存在となつて居るのである。彼の反省は實に天地を包むものの反省である。國家とか社會とか云ふものの中に閉ち込められて、あくせくして居る倫理的單位ではないのである。あさましさは、このやうな才市の存在に屬するものでなくて、實に此の身の存在、宇宙の存在そのものに屬するものである。いくら驕慢・邪慳・貪慾に克（か）たう〳〵ともがいても、もがけばもがくほど、それらの悪に脅かされる人間性のどん底から出るところのものである。此の悪はどうしても人間性

を盡さなければ克服できぬ。克服と云ふのは適切でない、固より克服できぬやうになつて居るものだからである。ここに他力の要請がある。懺悔がここから出る。懺悔は道德感でない。これは自分の力で超えられぬものがあると云ふ告白に外ならない。

それで才市は云ふ。

○ままならの（ぬ）、ままに正て（しょうとて）、ままにもならの、
　ままに正とわ、そりやむりよ。

これを尋常世間一般の云ひ草と考へてはならぬ。才市が他の多くの告白と照らし合はせて見なくてはならぬ。彼はここで、自力の智慧才覺、即ち所謂る合理性の分別は、何としても靈性的自覺の境域に導くものでないことを告白して居るのである。さうして此のままにならぬものが、ままになるではないが、そのままでありがたく受用せられる時節があるのである。此の時節が到來する時、あさましの世界が「御恩報謝」の世界となり、慚愧と歡喜との交響樂が奏でられるのである。才市のままにならぬ世界は尋常一樣のものでなかつたことは、次の引文でわかる。

○ありがたいな、ごをん（御恩）、をもゑば（思へば）、みなごをん。
「これ、さいち、なにがごをんか。」
「へゑ、ごをんがありますよ。」
このさいちも、ごをんで、できました。
きものも、ごをんで、できました。
たべものも、ごをんで、できました。

あしにはく、はきものも、ごをんで、できました。
そのほか、せかいにあるもの、みなごをんで、できました。
ちやわん、はしまでも、ごをんで、できました。
ひきはまでも、ごをんで、できました。
ことごとくみな、なむあみだぶつで、ござります。
ごをん、うれしや、なむあみだぶつ。

「あさましや、あさましや」が、これほどまでに「ごおん」につつまれてしまふと云ふことは、人間の一生に於て容易ならぬ轉換を意味するものである。

これが自分等のやうに、いくらかの學問もしたり思索をしたものなら、前掲の如きは、何としてでも、作り出されないこともない。自分等は、理性とか、知性とか云ふもので、外から自分を見ることを學んだ、それで、自分を欺き、他を欺くの術を知つて居る。心の内に何もないことを、誠しやかに、さも實際に感じたかのやうに、饒舌りもし、また書きもする。それが才市の場合になると、何事も體驗そのものの中から涌いて出るのである。

○こんな子が、でんなちうのに、またでた、(出るなと云ふのに)
出どこがないので、口から出た、
なむあみだぶつと、くちからでた。

何か自分よりも大きなもの、強いもの、慈悲深いものに抱きとられて、自分の意志や知性で、何とも押へつけられぬものが、才市の心の底に動いて居ることに氣付かざるを得ない。それで、彼は蠶の絲を吐くやうに、六十册にも上

る「覺帳」を書きをへたのである。彼は偉大な文學的才能を持つて居たと云はなくてはならぬ。僅かに怪しげな假名文字を驅使するだけの技術をしか覺えて居なかつたので、これ以上に出なかつた。

○わしが、ねんぶつを、となゑるじやない、
　ねんぶつの、ほをから、わしのこころにあたる、ねんぶつ。
　なむあみだぶつ。

向うの方からあたつて來るのであるから、才市自身は全く受動的である。「あたる」の一語、彼の境地を寫し得て、甚だ妥當ではないか。更に次を見よ。

○ほどけが、ほどけを、をがむこと、
　なむがあみだに、をがまれて、
　あみだがなむに、をがまれて、
　これが、き明（歸命）をの、なむあみだぶつ。

眞宗では機と法と云ふ。機は此方で、法は彼方である。機が凡夫なら、法は佛である。機は機として何等の力をもたぬ、すべては法から來る。機を人とすれば、法は神である。人は人として何もできぬ。すべては神のものだと、キリスト教は教へるであらう。人と神との間には、超えられぬ塹壕がある、知性では到り得られぬものがある。これを超えさしてくれるのは、向うの方からである。此方では向うから引きよせるままになるより外ない。これを「名號が心に當る」と才市は云ふ、又は「南無(機)がわたしで阿彌陀(法)が親で、これが親子の南無阿彌陀佛」とも云ふ、又は「なむあみだぶは、みだのいき(息)、わたしや、あなたのいきに、とられて、なむあみだ〔佛〕」とも云ふ。何れに

しても、機が全く法の中に攝取せられてしまふのである。が、それだと云つて、機が無になるのでない、機は依然として機である。さうでなければ、ざんぎもくわんぎも何もないことになる。如何に佛の慈悲の中に呼吸して居ても、機の自覺がなければ、慈悲も感ぜられぬ。併し、此の機が法の慈悲の外に自立して居るのでない。機と法とは二つでない、一體である、卽ち一卽多・多卽一である。才市はこれを理窟で云ふのでなくて、體驗の上で云ふのである。言葉の上に出すと、矛盾したことになる、色々の辨證法が考へられる。が、解決はいつまでも、次から次へと、先へ延びて行く。それで現在では矛盾の間に挾まれて苦悶する。これが一般人でも哲學者でもの場合だ。才市の如き靈性的自覺の世界に飛び込んだものには、これがない。

○やみが、つき(月)になるこた、できの(ぬ)。
　つきに、てらされ、つきになる。
　さいちがほどけになるこた、できの(ぬ)。
　明(名號)をごふしぎに、てらしとられて、
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

「なむあみだぶつ」は何を意味するにしても、これが一卽多・多卽一の當體である、矛盾そのままの解消である。それで才市は「なむあみだぶつ」といつまでも繰り返して居る。名號が名號を稱へる。佛が佛ををがむのである。「わしが念佛稱へるぢやない、念佛の方から、わしのこころに當る念佛、なむあみだぶつ」。この意は才市が覺帳の到るところに見える。

佛教はそれで「煩惱卽菩提」と云ふ。この考へ方が東洋的である。印度からシナ大陸を越えて日本に到るまで、宗

教的體驗の產み出す思想はこれである。ただそれが日本に來てから才市妙好人のやうなものになつた。印度では、佛教は餘りに抽象的思索の面に走りすぎて亡びた。幸ひに漢民族の間に擴がつて來て、唐宋時代に禪となつた。それが遂には文學的表現に憂身をやつすやうになつた。それが却つて佛教的體驗の本質的なるものを失却させた。日本にわたつた佛教は、始めは抽象的領域を出なかつたが、鎌倉時代になつて純粹に日本的となつた。印度の佛教でもなければ、シナの佛教でもない。殊にそれが淨土眞宗になるに至つて、日本的なるものを大いに發揮させた。日本的になつたと云ふのは、地理的に又は政治的にと云ふことではない、日本的になつて、實に世界性をもつやうになつたと云ふのである。眞宗は、この世界性の故に、日本的靈性的自覺として、他の世界宗教と並存して、人間性の豊富化に役立つのである。その實例の一は、才市妙好人などの上に、目も鮮やかに現はれて來るのである。妙好人は、一卽多・多卽一とも云はず、矛盾的自己同一とも云はず、危機神學の辨證法だとも云はず、平平淡淡として、日常生活そのものの中に、靈性的自覺の境地を何事もなく語り去るのである。

○さいちがたのしみや、なにがもと。
もをねん(妄念)のくよくよがもと、
これにできたが、なむあみだぶつ。
そのけ(其の故に)あなたらちでも、
もをねんをみて、くやみなさんな。
くよくよみて、くやむものわ、ばかのをばか。

これは「妄念のくよくよ」から「南無阿彌陀佛」が生れることを直說したのである。「くよくよ」に囚へられて、

悔んでばかり居て、これから一轉機を攫むことのできぬものは「馬鹿の大馬鹿」だと喝破する才市、如何に自らの轉換の鮮やかであつたかを物語る。他の場合では、如何にも溫和な念佛者が、妄念に捉はれて居る同行（どうぎやう）、即ち自分の過去の姿をかへりみて、「馬鹿！」と叫び出さなくてはならなかつたのである。煩惱の故に菩提がある。菩提が得られても煩惱はなくならぬ。妄念がなければ正念は生れぬ。が、正念は必ずしも妄念の勦絶を意味せぬ。妄念をそのままにして、而もそこに正念がある。ただ妄念はその根を失つたと云ふことになる。今までは、定著し、固結して居たものが、急流に鞠を打することになつたのである。正念は妄念を離れて有るのでない。菩薩は空を學して空を證せぬと云ふも、其の意はまた實にここに在る。それで、妄念にくよくよするは「馬鹿の大馬鹿」であるが、妄念は人手にわたせるものでない、自分のものだ。それで、彌陀の誓願は自分一人のためだと云ふことになる。

才市の左記はよく此間の消息を傳ふる。

○あさましの、ばけのかわとわ、さいちがことよ、
ゆうちや（云うては）ばけ、ばけ、ばけのかわ。
にようらい三（如來さん）のまゑでも、ばけるかい、はづかし、はづかしや。
「こんなさいちわ、ばけのかわを、なんぼほど、もうて（持つて）をるかい。」
「はちまんしせん（八萬四千）ほど、もをてをります。」
「わしにも、かせんかい。」
「いいや、あなたによをかせんよ、
ばけのかわわ、わしが（自分のところに）どをくだけな、よをかせんよ。」

「ひとつ、かせてごせい。」
「いや、あなたにかせりや、によらい(如來さん)三にひかられる(叱られるので)け、よをかせんよ。」

3

才市の書きのこしたものは、大體七寸×六寸位のノートブック及び小學校生徒用の國語綴方帳など、六十册にあまると云はれる。其の中三十册は戰災で焼け、殘り三十册の大部分は散逸して、今現に在るのは八册しかない。[註一]それも記入の年代がはつきりせぬ。六十五歳の分と七十三歳の分だけは判然して居る。また何時頃から書き始めたか、それも知れると參考になる。年代を逐うて表現の思想を跡づけることができればよいが、それも大分限られて居る。併し前掲だけを見ても、才市の宗教的經驗の內容の一面を知ることができる。彼が素朴な表現の中に極めて深遠なものが含まれて居る、一般にはとても達し得られぬほどのものだ。このやうなものを育て上げた眞宗――日本に於ける大乘佛教――には、如何なる靈性的直覺の境地が祕められて居るかを察すべきであらう。精神分裂症に惱んで、それから産み出した政治機構を此の上もないものとして、武力と陰謀で世界を風靡せんとする人々、それから外にのみ走つて行動主義に始終せんとする人々、或はまた理性とか知性とか云つて、人間世界には合理性・合目的性の外何もないと考へる人々、このやうな人々の多い時代に、才市の如きものを紹介するのは決して無益ではないと信ずる。左は才市が八十歳を超えてからの作と推定せられるが、これは古今の高僧でも到り易からぬ境涯である。

○「才市[註二]よい、うれしいか、ありがたいか。」
「ありがたいときや、ありがたい、

なつともないときや、なつともない。」
「才市、なつともないときや、どぎあすりや。」
「どがあも、しよをがないよ。
なむあみだぶと、どんぐり、へんぐりしているよ。
今日も來る日も、やーい、やーい。」

才市については、尙ほ他日を期して、今少しく詳しく愚見を陳述したいと思ふ。ここではほんの一部にとどめた。一篇の目的は、近代的・文化的・西洋的・科學的・合理的などと云はれて居る一聯の思想に對して、日本的靈性的なものの一鱗を摘(ひき)出して、その背後にあるものを示唆せんとするところに在る。

註一　此の篇を草してから更に三册入手した。それには年代のわかるものもある。

註二　これは寺本慧達君より楠恭君が聞いて來たのである。

三　念佛生活の一個月

1

大體のところから見て、才市の一生は極めて平凡のやうであつた。若い時分に何か博奕を行（や）つたと云つても、それは尋常に田舍の若いものの行（や）る以上ではなかつたであらう。それが二十歳頃から五十歳に至るまで、三十年の長日月――たとひ其の間に一時は退屈したことがあつても――、念佛聽聞に倦まなかつたと云ふことは、よほど宗教的天分に惠まれたものでないと、不可能なことだと云はなければならぬ。今の場合、宗教的天分に惠まれると云ふのは、罪業感が深かつたと云ふことになる。何となく心に襲ひかかつて來る不安（アンギザイテイ）の念、これがどう掃うても掃ひ去られないのである。一般人の經驗では、二十歳前後には何か知らず心の奧に穩やかならぬものを感ずるのであるが、三十歳頃になつて、結婚生活にでも這入つて、人生の營みに忙はしくなると、何時の間にか、平凡な一市民となり了へるのである。四十を越え、五十、六十になるまでも、求道の心、卽ち安心を得たいと云ふ考への衰へぬもの、さうしてその道にいそしみ進むものは、尋常一様の人でないと見てよからう。

多少の學問があると云つても、學問は求道の上に於て大した役割をつとめないが、それでも、いくらかの知能があれば、古今の求道者の生活に於て、何か啓發することもあり得ると云つてよい。併しさうでないこともおほありであ

る。即ち學問で、純粋な心の動きを糊塗することもある。わからぬものを、わかつたやうに、自分で自分を欺くのみならず、他をも欺かんとする。字を知ると云ふことは、却つて人を賊することになる。これは自分に省みてもわかるし、他の多くの人〻を見ても十分に看取せられる。

此の點で才市は吾等より様〻の角度から見て惠まれて居たと云つて好い。いろはをやうやうに書き得るだけの知識で、六十册以上のノートブックに、二十餘年間、心の動きを克明に記しつづけたと云ふことは、稀有の出來事だと云はなければならぬ。ノートブック一册に記された歌が百首平均と見てよいが、これを六十册にすると、六千首になる。實際はこれよりも多數であつたと信ぜられる。すると一日少なくとも一首の割合である。併し、今ここに掲げる大正十年(西暦一九二一年)十二月下旬から翌年一月の下旬にかけての分から計算して見ると、一日一首より多いやうである。其の中には此の原稿紙(二十行詰)でも五枚に及ぶほどの一大長篇がある。さうしてそれが早朝の三時頃までも書きつづけられたやうであるから、興が沸いて來るととめどもなく書いたものであらうか。して見ると、才市は必ずしも晝間の作を淨書するだけでなかつたとも推せられる。それから毎日一、二首と云ふことなしに、其の日其の日の心の動きで、何も書かなかつたこともあつたであらう。それは兎に角として、二十餘年にわたりて「文學的制作」を忘れなかつたと云ふ點から見て、彼が如何に豐かな創造的想像力を持つて居たかが判斷できる。

ここに、才市が七十二、三歳の間にわたる一個月間の、長短合はせての四十八首の歌を、覺帳のままの順序で掲載したのは、彼が平常の心持を看たいと云ふ動機からである。即ち彼はふだんどのやうな靈性的雰圍氣に包まれて居たかを、彼自身の日日の告白から讀み取つて見たいと思ふのである。彼は他の多くの所謂る妙好人のやうに、一方では「ありがたい」・「うれしい」・「しやわせ」と云ふ一聯の感情、さうして他方では「あさましい」・「じやけん」・「はづ

かしい」など云ふ自己批評、これら二つをただ並べて居ると云ふことではない。もつと〳〵是等の感情に内容を盛つて居る、即ち靈性的直覺の表現がすみ〴〵までもはつきりと讀まれる。彼は日日に接觸する事件で、其の心が動くのを、そのままに、これと、其の意識の中心を占めて居る南無阿彌陀佛とを聯關させて、これに表現を與へるのである。それで、才市の歌は單調な宗教的情緒の爆發の連續でなくなる。二十餘年間根氣よく記された覺帳には、實に多彩な靈性的直覺の光景が序を逐うて描寫せられて居る。

大體、人間の人間たる所以は、反省にある。知性は反省なくしては不可能である。即ち、自分を働き手としてだけでなく、また見るものとしなければ、知性は出て來ない。さうして此の見るものとしての自己が、その見る光の出どころを求めんとする時、人間は宗教的なものとなる。ここに自己と自己を包むものとの關係に氣付くのである。さうして此の氣付きやうが、有限的自己の上にのみ注がれて、働きの主體をここに見定めんとすることの外に他事がなければ、人間は倫理的存在になるが、宗教的境地にはまだ到達しないのである。宗教的境地は有限的自己ではどうしても不安の念を脫することができぬと云ふところから始まる。宗教には有限と無限の交錯がなければならぬ。それで才市は、次に掲げる最初の一大長篇の劈頭に「自分の心が法に照らし見られると、自分は愧づかしい」と叫ぶのである。「法」は無限なもの、「自分」は有限なものである。この兩者の對立と融消が人間の宗教性を構成する。併し唯〻の對照又は對立だけでは、「はづかしい」も「あさましい」もない、また「すまん」もない。有限が無限と對立するところでは、知性もあり、倫理もあるであらうが、この對立の自覺には兩項を同一水準の上において見ることになる。有限が無限と同一價値をもつものと考へられ、有限はそれ自身で獨存する。これでは宗教が生れない。人間の反省は今一段と深められなければならぬ。即ち、有限はそれ自身の存在をもたぬものであるのに、これをもつと考へて、無

限に對させる時、「してはならぬこと」を「すること」になるのである。これが「慚愧（ざんぎ）」である。倫理面から見ては、それは決して罪惡でも何でもない。倫理意識の對象はいつも有限性をもつ。ここに倫理と宗教との差別があるのである。才市が云ふところの「はづかし」又は「すまん」は、倫理性のものでは決してないのである。彼の意識はいつも無限のものに觸れて居る。觸れては居るが、否、その觸れて居るが故に、自己の有限性の自覺が消え去らぬ。「ざんぎ」はその消え去らぬところに現はれる。「ざんぎ」の反省が宗教である。人間は、無限に觸れて居る、包まれてさへ居る。さうして其の故に有限が自覺せられ、而も其の有限は無限を「無きもの」扱ひにせんとする。この矛盾は永遠に解消するものでない。人間はこの矛盾を生きて居る。卽ち吾等の一生は「ざんぎ」そのものに外ならぬのだ。才市の覺帳を讀んで居ると、彼はいつもいつも無限の中に生きて居ることが感じられる。然るに彼は、「はづかし」・「あさまし」を折に觸れて連發するのである。どこに彼の眞面目があるのかと思はれるでもあらう。彼だけでなく宗教的人間の何れもは、この最後の矛盾それ自身なのである。

才市の反省は「ざんぎ」で止まつては居ない。彼は「ざんぎ」や「あさまし」を以て「あとのいひ」又は「あとのこと」として居る。「あと」と云ふは、遲八刻である、「もうすんで居る」の義である。無限に包まれ、しみこまれて居る有限が、その有限性をいくら肯定しても、それは後の祭、如何に鯢が跳つても、はねても、斗（ます）の中から出られないのだ。それで、才市は「つまらん」を繰り返す。いくら繰り返しても、それは決して「つまる」ものでない。みんな「あとのこと」になる。影は永遠に攫まれるものでない。才市は決してそれを「忘れて暮す」のでないが、さう運命づけられて居るところから見ると、やはり人間は「あさましい」ものだと云はなければならぬ。これは「なんぼ書いても邪慳は已まぬ」と云ふことになる。つまり、邪慳が邪慳を逐ひまはす、有限が有限を逐ひまはす、いくら行つ

てもきりがない。同じ圓周の上を競走するのであるから、それは自然の理であらう。

そこで才市は問ふ、「そのやうに有限の我に囚へられた考へ方を追つて行くだけでは、心は昏沈・停滞・迷錯の巷に彷徨するより外ないではないか」と。彼自身の言葉では、「そがに、われ、書きざまを、書けば、きさまが、沈みやせんか」である。この方が大分直截であらう。彼は自ら答へて云ふ、「いや、いや、沈みやしません。ざんぎで書けば、こころ、浮きます」と。「こころ浮きます」は、有限に囚へられて居る限り、不可能である。が、才市には既に無限の經驗がある。「あさまし」で、「あさまし」のみを書いて居るのではない。「あさまし」の外に出て、「あさまし」を見ることができた彼である。いつまでもつづいて切りがないと思はれる「あさまし」の有限態は、そのままで無限なのであるから、「あさまし」の圓環上を走りつづけて、而も其の身自らは少しもそれに囚へられて居ないと云ふ自覺が彼に在るのである。それで「心は浮いて」居るのである。「あさまし」の有限に沈みながら、その沈みが、沈みでなくて、そのままの浮びである。此邊の消息については、彼は飽くまで味はひつくして居る。それは次の句でよくわかる。曰く、

「あさましはなあ、あさましであつても、お慈悲があるからなあ、さうしてお慈悲が卽ち歡喜なのであるからなあ。自分は邪慳ものであつても、地獄ものであつても、お慈悲の方へ引かれて居るものなのだ。それであさましが出たり、よろこびの歡喜が出たり、あれかと思へばこれ、これかと思へばあれ。わたくしがほを(自分の法)と云ふ立場からすると、何だかかんだか、ちんぷんかんぷんで、わかりやしません。が、このわからぬところで、この世を暮して行く自分には、何もかもらくらくだ。法の眞只中でくらす佛縁に會うた自分——南無阿彌陀佛そのものを體驗した自分——には、何れもがらくらくだ。」(多少加筆しておく)

才市はここで他力安心の内容を赤裸裸に告白して居る。かうなると、名號をいつまでも繰り返すより外に、自分の心境を寫す技能はないわけである。

ところが、彼はその夜はこれだけで滿足できなかつた。彼は靈性的自覺の境地を尙ほ更に點檢して見たい氣分で充ちて居た。そこで彼は轉一歩して、更に一人の問責者を作り出した。さうして彼をして下の如く云はしめた。「いくら君が書きつづけても、君が邪慳は已むものでない。何かと云ふと頭を擡げるにきまつて居る。それでは祖師方の前に出るわけには行くまい。それで、あさまし、あさましと、慚愧の心をのみ深めて行くのがよからう。慚愧が卽ち歡喜なのであるから、慚愧がつもることは、やがて歡喜のつきぬと云ふことになる。有限の面を强めることが、却つて無限の面への接觸を緊密にすることではないか」。これに對しての才市の答は、「それもさうであらうが、自分としては、有限と無限とのくひあひであるところの南無阿彌陀佛を捨てるわけには行かぬ」と云ふのである。機と法とは一體である、慚愧は歡喜だと云つても、その一體の場處が捉まへられなくてはならぬ。「あさまし」と云ふも、「はづかし」と云ふも、「うれしい」又は「よろこばしい」と云ふも、何れも後の祭である。當體そのものは念佛である。これは忘れてはならぬ。有限も無限も、何れも「うそのかは」だ。そのやうなものに心をとらはれてはならぬ。南無阿彌陀佛一本槍で突き進めと、これが其の當夜の才市の心境であつた。それで、彼は今更のやうに六字を書きつらねた。

ここで其の夜は筆を收めてもよささうなものであつた。才市はちよつとさう思はぬでもなかつた。もう時は眞夜中を過ぎて、朝の三時だと云ふのである。併し彼が興趣は實に盡くるところを知らなかつた。「これがたのしみ」だと云つて、更に念佛をつづける。と、また心境一轉の契機がはずんだ。

今度は詼諧の氣分が浮んだものと見える。餘りに「なむあみだぶつ」と繰り返したので、このぶつが、「ぶつ〳〵

殊にそれに對して畏敬の念を起すことをしない。此の點ではキリスト教と違ふ。キリスト教の神は本來の怒りの性格をいつまでも保持して居るやうだ。佛教では、如來さまは「ありがたい」が、「こはい」ことは少しもない。如來は罰を加へる威力者ではない。たゞ〳〵衆生を救ふため永劫にわたりて苦勞せられた大悲願の主體である。もし誰か罰せられるものがあれば、それは自業自得で、如來さまの御承知ないことである。如來さまは、さまづけで呼ばれるほど親しみと愛の對象でこそあれ、近寄るべからざる底のものではない。「なむあみだぶつ」が、「ぶつ〳〵」小言に轉訛するも、尊嚴の轉落ではない。無限が有限で、有限が無限である。才市はどこやらで、「ばくち打つなら、如來さんと打て」などとも云ふ、また「男持つなら如來さんを持て」とも云ふ。才市には極めて碎けた方面があつた。

それで假定の問責者は云ふ、「そんなにぶつ〳〵と小言を書きつらねよと云ふのではない。何か外の書き方をやるがよい」。

そこで才市は「よし〳〵書きかへませう」と云つて下の如くつづける。

○なむもぶつぶつ、
　みだもぶつぶつ、
　これがあみだのなむあみだぶつ、
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
　…………………………。

かう書きながら、果てしないのに氣がついた。

彼は更に云ふ、「こりや、まあ、なんぼ書いても盡きぬわい。」と。

さうして彼はまた自ら答へて、「盡きぬはずだ、兆載永劫の南無阿彌陀佛だもの」と云ふ。

有限が直ちに無限なのであるから、いくらつづけてもつきる氣遣ひはない。が、そのつきぬところに安住の立場を獲たので、これが何とも云へない「たのしみ」である。無限の歡喜がとめどもなく沸いて來る。

この「たのしみ」はどこからかと、才市はまた反省して見た。南無阿彌陀佛は、ただ「これが、たのしみ、なむあみだぶつ」であつてはならぬ。ここで彼は飛躍した。

○これが親のなむあみだぶつ
　これがわたしのなむあみだぶつ
　これが世界のなむあみだぶつ
　これが虚空のなむあみだぶつ。
　親の御蔭があればこそ、
　わしも世界も虚空もひとつ。

世界も虚空も自分も悉く一團の南無阿彌陀佛となつたが、ただそれだけでもまだ十成でないものがある。禪宗の信者なら、天地が一枚の「無字」になつて、それで結構であらうが、眞宗の信者はそこに止まつて居られぬ。「親の心がかたまりて出來た」と云ふことにならなくてはならぬ。禪者には、理窟の上では兎に角、實際の生活の上では、妙好人のやうな暖かい心持の動きが見られぬ。禪は、云はば男性的又は聖者型であるが、眞は、これに反して、女性的で凡夫型である。「ありがたい親の心」が閃めかないところでは他力の信者は居すわれない。親の心に自分の心がをさ

め取られなければならぬ。ただ無限の中に沒頭し了つたと云ふのでない。他力は溫い親心そのものである。

才市はここでまた一しきりの「なむあみだぶつ」を繰り返さざるを得ないのである。彼もここまで書いたら、十二月の朝は薄明るくなるほどであつたに相違ない。「こんな才市、よい、なむあみだぶつ」で結末に達したわけである。もはや筆を措いてもよいのである。ところが、その前にまた何かと心に浮び出た思想がある。それは「錦著る」と云ふことである。これは何處から聯想して來たのかわからないが、兎に角、縫目のない錦の衣を著せられて居ることに氣のついた彼は、「わしに、錦を著せた、御六字、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」で、やうやうに其の夜のノートブックを伏せたのである。

六十餘册の全部を見ぬのであるから、このやうな長篇の自由詩がまだ他處にあるか否かを知らぬ。手元にある八册の中では、これが一番長い。さうして其の中に現はれた多樣で委曲を盡した心の動きが、如何にも素朴で、直截で、何の衒氣もなく、すら〳〵と書き記されて居るのである。僅かにいろは文字を驅使し得る程度の文學的才能をしか用意して居ない、石州小濱の下駄屋の主人公にして、此の如き雄大な思想の持主たるを得たと云ふことは、東西の宗教史の中にも、稀有の出來事であつたと考へてよいのである。

2

更に進んで、殘りの四十七首について、少しく愚見を加へる。

一、(2)から(9)までは一日中の作かと推せられるが、何れも臨終に關した思想を含んで居る。臨終と云へば死ぬることで、卽今の事ではない、「まつこと」である。それを才市は、臨終が卽ち今だと云ふ、或は葬式もすんだと

云ふ。これは生きて死ぬることである、或は死んで生きることである。生死一如の心境と云つてよい。彼は既に六字の名號の上にこれを體得して居るので、今更「りん十(臨終)」がどうのかうのと云ふわけがない。出入の息が直ちに實在の底に徹して居るのである。生に入り、死に入ること、自由自在なわけである。この心は他人に傳へようと思つても傳へられない、自ら樂しむ外はない。

二、(10)に「衆生濟度」のことがある。才市はこれをどう云うふうに解して居たか判然として居ない點もあるが、また他の處にも見えるので、そこで一緒に考へて見たい。

三、(11)から(18)までを一聯の思想と見てよからう。何れも親さまからの大きなお慈悲を戴いて、それに浸つて居る心持の發露である。自分は何もない、すべては彌陀のお手元でよきやうに片付けて下さる。此方では手を合はせて「なむあみだぶつ」を稱へて居ればよい。凡夫の自分には、お助けで、今までの自分より、どこがどう好くなつたものか、何もわからぬ。この「身にきた」、或はこの「身にあたつた」南無阿彌陀佛を喜ぶばかりである。絕對依憑又は絕對受動が宗教生活の一面であることは、何れの宗教にも窺はれる。

四、娑婆が極樂だと云ふことは、(19)及び(42)の思想である。併し「親のみとめ」に會はぬもの、御緣に會はぬもの、「こころひとつ」にならぬもの、「はい」と云つて「みだ」の前に頭を下げぬものには、此間の消息のわかる道理はないのである。娑婆はそのままで極樂でない、有限はそのままで無限でない、兩項の間に名號が這入らなければならぬ。名號の媒介で、相容れない絕對の矛盾が自己同一性を帶びて來のである。才市が何等の彫琢をからぬ天眞のアタレンセズを讀んで居ると、自ら首肯せられるのである。

五、眞宗の安心は「ええのが出ても、それを喜ぶぢやない、また惡いのが出ても、それを悔むぢやない」(22)と云ふ

才市の心境には、深く他力の消息に徹したものがある。一般には、善惡とか、是非とか、得失とか云ふものに囚へられて自由を得ない。これらは何れも論理的又は倫理的世界のことで、靈性的直覺を傳へるものでない。後者は相對的價値の世界では獲られないのである。惡人正機と云ふところに、いくらかの云ひ過ぎはあるが、宗教の世界は善にも惡にも關はらぬのが事實である。惡人も正機なら善人も正機である。それ故、喜びをあてにすることも亦信心安心の當體ではない。「あさましい」と云ふも、「ありがたい」と云ふも、「うれしい」と云ふも、「たのしい」と云ふも、これを自力の方へ寄せて見る限り、それは本物でなくなる。何と云つても、悉くが「おやさま」からのたまものであることを意識しなくてはならぬ。意識は有限性であるが、それがいつもそのままで無限にうらづけられて居るのである。それで、「なんの雜作が、あるかいな」(28)と云はれる。有限・無限に捉へられて居る限り、甚だ不自由である、雜作の煩に堪へられなくなる。が、一たび「あなたの姿を、拜ませて貰つた」ものには、有限と無限との對抗意識が取りのけられて、絶對の無限そのものの中で働くから、何の之乎者也もなくなるわけである。

六、ここで擇んだ七十二歳の才市一個月の信仰生活の內容中、著者が特に注意して見たいと思つたのは、他力安心と日日の生活上の營みとの關係であつた。「ありがたい」感に、耽溺し、沈湎して居るものの生活は、往往にして日常の實行面と疎遠になる傾向を持つものである。日日の生活は嚴しい有限の制約下におかれてあるので、「ありがたい」とのみ戴いて居られない場面に屢〻出會ふのである。卽ち當面の仕事が忽諸に附せられがちになることがある。例へば念佛三昧の人は、往往に家事を顧みないで、その經營を悉く細君の負擔に委ね去るのである。ゆとりのある家庭なら兎に角、然らざる場合に於ては、念佛者は放蕩者と其の揆を一にすることがある。細

君が全家を背負つて立つのを好い事にして、自分は、云はば好きな事に憂身をやつすと云ふことになる。是れ亦一種の利己主義である。靈性的生活にはそのやうなことがあつてはならぬ。「平常心是道」であるやうに、日用行事が直ちに念佛の行とならなくてはならぬ。才市は果して此の點に於て、どのやうな抱負を持つて居たか。さきに衆生濟度について一言したが、才市の衆生濟度と云ふのは、日日の行事、即ち彼の場合では下駄業にいそしむことを意味するもののやうである。普通に衆生濟度と云ふ時は、何か法談でもやるか、社會事業に手を出すかすることのやうに思はれて居る。それは必ずしもさうではないのであるが、下化衆生は何か教化の意義を持つやうに考へられて居る。才市のやうに下駄削りに專念すること、是れ亦大なる衆生濟度の業であり、御恩報謝の行であることを忘れてはならぬ。人間社會には何れもそれぐの營みがある。これを眞面目に成し遂げることは、やがて社會に奉仕することである、下化衆生とも衆生濟度とも云ふべきである。才市は實に此の點に於て健全なる考へ方をして居たやうである。

「御恩報謝」と云ふと、受身に感じられ、封建的趣味に墮するやうであるが、宗教的に見ると必ずしもさうでない。これは後になつて說明したいと思ふ。御恩又は御禮報謝は、借金拂ひの義に解せられることがある。何れにしても吾等の限られた生活には、何かの意味で負ひめをおはされて居る。此の世の生活は、それで、その償ひをつけなくてはならぬのである。エデンを逐ひ出されたと云ふ神話には、何やら深い意味が偲ばれる。「うきよ、はたらき、面白い、このまま、御禮報謝は」(36)と歌はれる時、才市の心の底に深い宗教的感覺の動きを看取すべきであらう。

御恩報謝又は借財返還を消極的と云ふなら、衆生濟度は積極的で働きかけだと云つてよい。他力のお慈悲に生き

て居るものに、どうして働きかけがあり得るかと考へられもしよう。が、煩惱の凡夫は一面彌陀の懷の中に起居するものであるから、その一擧一動はまたよく彌陀そのものの働きでなければならぬ。「慾なわたしが、慾な働きしてまゐる。……なむあみだぶつ」(35)であるとすれば、其の慾は彌陀の衆生濟度の一面でなくてはならぬ。煩惱卽菩提、煩惱の面から「慾のわたし」で「慾のはたらき」をするが、菩提の面、卽ち「おじひ」の方からすると、それが直ちに大悲の活動、衆生濟度の菩薩行である。「佛は行じて行ぜず、凡夫は行ぜずして行ずる」と云ふこともあるが、凡夫も亦意識の上では衆生濟度を行じつづけて居て、また何の行をも行じて居ないことになる趣向があるのである。

○「さいちよい、われがこころを、かせんかい、」
「へ、かせま正（せう）、しゆ上さいど（衆生濟度）を、するときわ、
もどしてくれたら、かせま正（せう）。」(45)

この問答の内容を、自分は次の如くに解したいと思ふのである。才市はこのやうな意見をどこか他處にも表詮して居るかと調べて見たが、現在の八册中には見當らぬ。それで問題は、才市に呼びかけたものは誰かである。自分はこれを彌陀にしておきたいと思ふ。「こころを借せ」と云ふは、有限を無限に觸れしめようとするのである。これは彌陀の自然のはたらきである。併し有限が無限に成り了すると、衆生濟度は無力になる。無限だけでは動きがとれぬ。無限が有限の中に動かなければならぬ。それから有限の方からすると、有限だけでは浮き草のやうで、その働きに意味がなくなる、慾なものの慾なはたらきと云ふことだけになる、卽ち地獄必定の業にしかならぬ。有限が無限になり、無限が有限にならなくてはならぬ、その時始めて彌陀の衆生濟度がある。才市の心が彌

陀にとられ切りでは、彼は「ざんぎ」も「あさまし」も「じやけん」も何もないことになる。彼の心はまた彼に還されなくてはならぬ。還されて煩惱の凡夫を囘復する時、吾等には、「うきよのいとなみ」が可能になる。それが如來から取り戻された心のはたらきである。一たび如來の手に歸した心であるから、それには如來のはたらきがまた移つて居る、卽ち衆生濟度の行が凡夫でも可能になる。ここに(45)の意味があるものと自分は考へたいのである。

七、衆生濟度が此世の營みで、此世の營みがそのまま衆生濟度であると云ふ考へ方は、どの派の佛教にも通じて稱へられるところと信ずる。これを今才市が四十八の作品で見ると、最後のが其の意味を正に云ひ詮はして居るのである。ここでは、有限の面を「ざんぎ」で表はし、無限の面を「くわんぎ」で表はして居る。それが「ひきしほ」と「さししほ」である。ひきとさしで海が出來て居るやうに、人間凡夫の心はまた、一面「ざんぎ」、一面「くわんぎ」である、「あさまし」と「ありがたい」である、有限と無限である、差別と平等である、肯定と否定である。ひつくるめて云へば、是非・善惡・得失・正邪など云ふあらゆる對立である。さうして此の利害衝突・是非矛盾の場處が、「なむあみだぶつ」である。それ故、吾等の眼はいつも一方の面に偏しないやうに訓練されて居なければならぬ。眞宗では機法一體の南無阿彌陀佛と云ふ。機と法とは「ひきしほ」・「さししほ」である。分れて居るところから見れば二元的であるが、これが六字の名號の上で一體であるから、長い女の髮の結(云)ふに結(云)はれず、解(說)くに解(說)かれずである。また自分の知つて居るところは他にはわからぬ、他にわかつて居るところは自分の悉く知るところであるとも云はれるのである。

以上、七項に分けて說述した思想が、下記四十八首中の重なものであると、自分は考へて居る。四十八首は大正十

年（西暦一九二一年）十二月頃から大正十一年（西暦一九二二年）一月下旬までに於ける才市（七十二歳から七十三歳になるところ）の靈性的直覺の發露である。

3

（1）はづかしや、わしのこころのはづかしや。
ほをにみとれて（法に見られて）、はづかしや。
すんすまんと、をもゑども（思へども）、じやけんに、こころよる（心寄る?）、じやけん。
すまん、すまんと、をもう（思ふ）なら、そのとき、ざんぎをこす（起す）、ざんぎよ。
あさましとわあとのい（後の云ひ?）、つまらん、つまらん。
あさましや、あさましや、つまらん、つまらん、
それもつまらん、つまらん、あとのこと（後の事）。
さいちわ、わがこころ、もんぜきさま（門跡様）を、やみ（闇）にするかよ、あさましや。
ほを（法）のひかりにてら（照）されてをること、わすれて（忘れて）くらす（暮す）かよの。
あさましや、あさましや、あさましや、
このじやけんもの、あさましや、あさましや、あさましや。
なんぼかいても、じやけんわ、やまの（止まぬ）。あさましや。

じやけんから、じやけんを、かけば(書)、やみ(止)わせん。
そをでありま正、やみわせん。
こんなさいちや、そがに(そんなに)、われか(が)きざま(機のさま?)をかけば、きさまが、しずみ(沈)やせんか。
いや、いや、しずみ(沈)やしません。
ざんぎで、かけば、こころうき(浮)ます。
あさましやば(あさましい娑婆?)、こんなさいちわ、あさましを、かけば、またこころが、しずみやせんか。
いやいや、しずみやしません。

あさましわなあさましかなれど(浅間敷いけれども)、じひ(慈悲)があるからな。
じひわ、くわんぎのなせることでな。
わたくしわな、じやけんものでありますけれど、
じごくものでありますけれど、
をじひのかたに(お慈悲の方に)、ひかれまして(引かれまして)、
あさましが、でましたり、また、よろこびのくわんぎが、でましたり。
わたくしがほを(法)わ、なんだらかんだら、ちんぷん、かんぷんで、わかりや、しません。
これでうきよをくらす(浮世を暮す)、らくらく、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
ほをのをてもと(法の御手許)、ごゑんにあゑば(御縁に會へば)、いつもらくらく、なむあみだぶつ。

なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

「まてまて、こんなさいち、よい、
われわ、これをかくもよいか（が）、また、じやけんなこころがうく（浮く）。
ごかい三さま（御開山様）の、まゑ（前）には、でられんでわないか。
それよりも、わしが、ゑゑこと（よいこと）をゆうて（云うて）きか正（せう）、へ。
いまからの、あさまし、あさましばうかり（ばかり）ゆうてをるが（云うてゐるが）、よいよ。」
「それでも、あなた、あさましと、よろこびわ、
ひいついたもので（ひっついたもので）、はなれわしません（離れはしません）。
いや、いや、そがなことを（そのやうなことを）、あなたが、いいなさうても（云はれても）、
わたしわ、ねんぶつわ、よをやめません。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」

「こんなさいちよい、こんやわ、あみて(止めて)をくがよかろ。
こんやは、三じになるぜな。」
「それでもこれが、たのしみ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」
「こんどわ(今度は)、さいちよい、へ、
ぶつ、ぶつ、ぶつ、ぶつ、ぶつ、ぶつ、ぶつ、ぶつ、ぶつ。
こんなさいちよ、ぶつぶつ、かけよゆうても(書けと云っても)、
われが、こごと(小言)、ぶつぶつ、かけと(書け)、ゆうたらないぜの(云ったのではない)。
こんた(今度は)、かきかゑてみよ(書き換へて見よ)。」
「へ、かきかゑま正(書き換へませう)。なむもぶつぶつ、みだもぶつぶつ。
こんだは(今度は)、あなたのをもいつきは(?)うかしかかせんこをに、
わしにまかせてをきなされよを。」
「ひんなら(それなら)、われが、をもうとをりを(思ふ通りを)、かいてみよ(書いて見よ)。」
「へゑ、ひんなら(それなら)かきますぞ。
なむもぶつぶつ、みだもぶつぶつ、
これがあみだのなむあみだぶつ。

それそれ、ひんなら（それなら）、かきま正かい。なを（尚）かけかけ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
あ、うむしろいな（面白いな）。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なんまんだぶつ。
もうたい（勿体）ないな。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」

こりやま、なんぼかいても、みて（つきぬ）わせん。

そりや、そのとをりよ。
ふかしぎ（不可思議）丁さい（兆載）、よをこ（永劫）の、なむあみだぶだもの。
みてんが（つきぬのが）たのしみ、なむあみだぶつ。
みてんがたのしみ、なむあみだぶつ。
これがたのしみ、なむあみだぶつ。
これがたのしみ、なむあみだぶつ。

これがをや(親)のなむあみだぶつ。
これがわたしのなむあみだぶつ。
これ〔が〕せかい(世界)のなむあみだぶつ。
これがこくう(虚空)のなむあみだぶつ。
わしのせかい(世界)も、こくうもひとつ(虚空も一つ)。
をや(親)のこころのかたまりでできた(出來た)。
こころにをさめとられて(収め取られて)、これがあんしん。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
たのしみわこれ、
なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
こんなさいちよい、なむあみだぶつ。

にしきじやの(錦ぢやぞ?)へ。にしきでありますよ。
わしににしきをきせた、をろくじ(お六字)。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

(2)ありがたい、わしの、ご正(後生)を、ひきうけてくださる、なむあみだぶつ。
りん十(臨終)まつこと、いまがりん十。
これがたのしみ、なむあみだぶつ。

(3)りん十(臨終)まつこと、めがさかゐ(?)、
これがたのしみ、なむあみだぶつ。

(4)へいぜい(平生)に、りん十すんで、
そをしき(葬式)すんで、
わたしや、あなたを、まつばかり。

(5)さいちや、まんよし、ふよし(歩)、せ十三(七)まで
いきさせて(生)もろた、わたしのしやわせよ。
たからもち(寶持ち)、なむのたからに、あみだの
たから、もろた、わたしのしやわせよ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、

なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
ありがたいな、てでかくも(手で書くも)、くちでゆうも(口で云ふも)、
こころで、をもうも(思ふも)、みなろくじ(六字)、
ごをん(御恩)うれしや、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
なむあみだぶつわ、京(今日)をがろくじの(六字の)
なむあみだぶつ。このいき(此の息)ろくじの
なむあみだぶつ。いまがろくじの
なむあみだぶつ、ありがたいな。
をろくじに、りん十(臨終)なし、ありがたいな。
をやのこころ(親の心)に、まきしめとられ、
わたしや、ろくじ(六字)を、もをす(申す)ばかりよ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
わしのこころわ、ひとしらの(ぬ)、
なむあみだぶと、みだをたのしむ。

なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
うきよ（浮世）、上をどの（淨土の）、さかゑみち（堺道）、
め（?）がさかゑになるさかゑ、
これがろくじのなむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
りん十（臨終）すんだ、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
あなかしこを、あなかしこを。
(6)しんじん（信心）、よろこび、あんしん（安心）を
なむあみだぶに、しらせてもろて、
なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ。
(7)わし（い）のよろこびや、こくうのくうき（虚空の空氣）、
これがろくじ（六字）のなむあみだぶつ。
(8)りん十（臨終）まつことなし、いまがりん十、
なむあみだぶつ。
よるのたのしみ。

(9)わしがよろこび、よるひる、なしで、
でいりのいきも(出入りの息も)、よるひるなしで、
これがろくじのなむあみだぶつ。

(10)なむあみだぶの、ねいり(寝入り)ばな、
じやけんのさいちに、をこされて、
しゆ上さいど(衆生済度)が、せわしいよ、
はやくをきて、もをす(申す)べし、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

(11)「さいちよい、われわ、さきのご正(後生)をわ、
どがなかや(どうであるか)、あかるうなうたかや(明るくなったか)。」
「いいや、まだあかるうなりません。
やぽり(やっぱり)、むかしのとをりで、あります。」
「それでわ、つまらんでわ、ないかへ。」
「わしがご正(後生)をも、によらい三(如来さん)の、ゑゑよに(好いやうに)、
してをうて(おいて)、くださるでな、
わたしや、をてをあわせて(御手を合せて)、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」

(12)たりき（他力）、あじやうな、なむあみだぶわ、
さいちが、よろこぶ、なむあみだぶわ、
わたしやあなたのをてのうち。

十二月二十六にちのごめにちのあじやい。

(13)なむあみだぶわ、をけなをじひ（大きな御慈悲）、
せかいにみちて、わたしのこころ、
まきとる、じひがなむあみだぶつ。

(14)なむぶつわ、あみだぶつ、
あみだぶつわ、なむぶつで、
なむぶつわ、すくわれて、
あみだぶつわ、すくいてで（救ひ手で）、
これがひとつのなむあみだ。
わしがしんじん、わしがあんじん、
なむあみだぶつ、ことすんで（事済んで）、
もをす（申す）ねんぶつ、なむあみだ。

(15)たのしみわ、をいだだく（御戴く）ばかり、
なむあみだぶつ、みだもさいちもこれにをる。

(16)をやほめることばの、ぶつも、
なむあみだぶつ、をやにもろをて、
ぶつとゆう。

(17)あみだほどけを、しることわ、
なむあみだぶとしるばかり、
しらせるほどけ、なむあみだぶつ。

大正十一年一月一日、はつよろこび、としわ七十三歳、このじひのたのしみ。

(18)たりき(他力)とわ、みにきた(身に來た)ことを、たりき(他力)とゆう。
これをろくじ(六字)のなむあみだぶつと、もをすごくらく。
よるのたのしみ

(19)しやば(娑婆)のせかい(世界)わ、ここのこと、ごくらく(極楽)のせかいも、
ここのこと、これわめのまくきりをゆうこと。
よるのたのしみのこと。

(20)よろこびわ、こころのうちに、さくはな(咲く花)とゆう、
これをざんぎのうら(慚愧の裏)ともをす、ねんぶつ。

(21)わしでさよ(さへ)、をやのみとめに(認めに)、ををた(會うた)、
わしなんの、あなたが、はからいいらの(計ひぃらぬ?)、

これからごをん、よろこびま正や。

(22)とをりゆ(當流)のあんじん(安心)わ、ゑゑ(好い)のがでても、
それをよろこぶじやない、またわるいのがでても、
それをくやむ(悔む)じやない、
ただあをいで(仰いで)、あたまをさげ(頭を下げ)、とをとむばかり(尊むばかり)。

(23)ゆわずにたのしむ(云はずに楽しむ)、なむあみだぶつ、
なむになるき(機)があみだぶつ。

(24)わしが、たのしみ、ほをかい正ぶつ(法界諸佛)、
みだのごけしん(御化身)、なむあみだぶつ。

(25)よろこびわ、とこのなか、
とこのなかこそみだのなか、
みだのなかこそ、なむあみだぶつ。
かぜひきのよろこび。

(26)あらうむしろや(面白や)、うむしろや(面白や)、
はずよの、はずよの、これが、上(浄土)をどのくわんぎしん、
これがあんじんけつ上正(決定性?)。
よるのよろこび。

(27)明をご(名號)をわ、しん(信)なり、じつ(實)なり、こんご(金剛)をなり。

「さいちや、このなかにをるかい。」

「へゐへゐ、をりますとも、をりますとも、

こんな、あなた、この明をごわ(名號は)、わしなり、

明をごなりて(?)ありますよ。」

「こんなさいちや、こがなことを(このやうなことを)。

だれにごゐんにをたらへ(會うたら)。」

あんらくじ(安樂寺)のわ上三(和上さん)に、ごゐんに、

ごゐんにあいましたよ、あなたらちでも、

しかり(しっかり)ごゐんにあいなすいよ(なさいよ)。」

(28)なんのぞを(雑作)さが、あるかいな、わたしや、

む明(無明)をの、やまい(病ひ)でも、あみだほどけを

ききや(きけば)なをる。

(29)じごく(地獄)じごくと、くちでわいゐど、

こころひとつに、ならぬからよの。

こころひとつになることわ「はい」と

いだくばかりよの。

(30)あなたをすがた、をがませて、
をちるわたしを、すくわれて、
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

(31)ま、なんちゆても（何と云うても）、あさましばかり、
ま、なんちゆうても、をじひ（お慈悲）ばかり、
ま、なんちゆうても、をやさまばかり、
ま、がき（餓鬼）を、ほどけに、するをやさまよ。

(32)ありがたい、ごぶん正（御文章）さまにも、
き明（歸明）をさせて、たすけるとゆうてある、
ありがたいな、うれしや、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

(33)わたしや、しやわせ、七十三まで、いきさせて、
なんとなく、こころの、うむしうむしろい（面白い）、
せいぐわんふしぎに、うむしとられて。
一月二十四かのばん、あじやい、よるのたのしみ。

(34)たのしみわ、こんどあうとき（會ふ時）、ぼんぶじやあゐの、
こんどあうとき、みだであう。

あなたにあうとをもへば、これがたのしみ、
なむあみだぶつ。

(35)よく(慾)なわたしが、よくな、はたらき(働き)してまいる。
なむあみだぶわ、まいるどをちゆ(道中)。
なむあみだぶわ、なむあみだぶつ。

(36)うきよ、はたらき(働き)、うむしろい(面白い)、
このまま、をんれいほをしや(報謝)わ、
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

(37)くわんぎ(歡喜)のしん(信)をうることわ、
これわ上ど(浄土)のくわんむりよじう京(觀無量壽經)、
なむあみだぶのなせるなり。

(38)ざんぎのしん(信)をうることわ、
これわ上ど(浄土)のあみだ京(阿彌陀經)、
なむあみだぶのなせるなり。

(39)ざんぎ(慚愧)、くわんぎ(歡喜)をうることわ、
これわ上ど(浄土)のごかいさん(御開山)、
なむあみだぶのなせるなり。

(40)ごかいさんを、うることわ、
ここにいながら、まいらせて、
いただくことを、まつばかり。

(41)なむあみだぶをあじやうわ、
ときときぶつにもをされて(申されて)、
これではら(?)ふと、なむあみだぶつ。

(42)さいちがごくらく(極楽)、どこにある、
こころにみちて、みにみちて、
なむあみだぶが、わしがごくらく。

(43)さいちや、よろこび、あてにするじやない。
へ、へ、あとにのこるわ、しんじのつき。

(44)せかい(世界)に、くもきり(雲霧)、あるごとく、
わしも、あなたの、じひ(慈悲)にある。

(45)「さいちよい、われがこころを、かせんかい。」
「へ、かせま正(せう)、しゆ上さいど(衆生済度)を、するときわ、
もどしてくれたら、かせま正(せう)。」

(46)すゑのさんず(三途)のあること、ここよ。

めくら、くらやみ、わしがこと、
いまわ、ちしき(智識)の、をてにでかれて(だかれて)。
(47)ご正(御正機?)をきわ、せかいにみちる、なむあみだぶつ。
いまわ、わたしのこころにみちて。
(48)うみのうし(潮)をも、さしひ〔き〕あるよ。
わしのこころに、さすしをわ、
ざんぎ、くわんぎの、さしひきのしを。
くわんぎのしをわ、さすしをで、
ざんぎのしをわ、ひきしをで、
ざんぎ、くわんぎの、さしひきのしを。
これがたのしみ、なむあみだぶつ。

四　才市の信仰内容

1

妙好人と云ふのは、大體「學問」のない人〻で、信仰に厚いのを云ふのであるから、彼等の表白は何れも自らの心の中に動くものが主となる。「學問」のあると云はれる人〻の場合では、その學問の故に自らを僞ることを知つて居る。それは何故かと云ふに、その學問のお蔭で、他人の事でも吾が事のやうに云ひなすすべを覺えて居るのである。彼等の論議なるものは、それ故に、自ら抽象的になる。自分の體驗から割り出すことのかはりに、何か抽象的・一般的原理とか云ふものを持ち出すのである。それが誠に結構でもあり、また甚だ然らずでもある。抽象的であるから、あてはまる點は廣いが、徹底を缺くのが常である、從つてそれを聞くものの胸の奥に突き通ると云ふことはない。知性が主となつて居るところでは、固より然るべきである。

妙好人の表白に至りては、それと大いに其の趣を異にする。彼等の口に出し筆に寫すところは、各自の胸襟そのものから流出するのであるから、其の中には自ら人に迫るものが感じられる。錐でゐぐるやうなものがある、また綿で包まれるやうなものがある、また水の澄んだやうなものもある。彼等の云ふところには、僞りがない、感情的壓力で向つて來るのであるから、知性の上で彼是とそれをあげつらふ餘裕を與へてくれない。火で燒くやうなもので、熱い

寒いもない、直ちに手を引かないと焼け爛れてしまふ。禪者の云ひ草で「大火聚の如く近傍すべからず」と云ふことがあるが、如何にも其の通りである。才市の言葉には、實にこのやうなものがある。直ちに人の肺腑をつくのである。

○わたしや、くらめで、くらめ(わからずや?)で、がまんで、よくで、
をやだましで、ちしきもだます。
これじや、いかんと思へども、
もとがめくらで、くらめに還る。

あさまし、あさまし。
あさましのも、みなをそよ(虚誕)。
ありがたいのも、みなをそよ(うそ)。
もらいもの、もろたし――。
かがみ(鏡)で見りや、わかる。
南無のかがみは、機を見るかがみ。
法のかがみは親みるかがみ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

すべてが虚假(こけ)であると云ふことは本當であらうが、一般性を持つた知性的表顯には、どうもそれ以上のものを求め

られない。然るに上揭のやうな告白に出會ふと、體驗の眞劍さに打たれざるを得ないのである。更に次をも見よ。

○わがこころ、見えもせず、りん十(臨終)に見える。
こころが鬼となる、あさまし、あさまし。
あさましいのも、をそよ(うそ)の、をそのかわよの、
かわ、かわ、をそのかわ、をそのかわ、
をそのかわ、をそのかわ、をそのかわ。
あさまし、あさまし、
あさましいのも、をそのかわ。

このやうな調子で、才市の覺帳は、自分の心の日日にうつり行く姿を眺めて、それをそのまま、何等の飾り氣も虚構もなしに、寫し出した言句で充ちて居るのである。其れ故、才市は禪宗のお知識などと云はれる人達のやうに、美辭麗句を聯ぬることもしない、架空な、取り留めもない概念的な文字を並べることをしないのである。彼の云ふところは、いつも自己中心である、具體性を失はないのである。心にないことをつくろうて、よそ行きのふうをした言句は、彼の口からは、どうしても出ないのである。彌陀の鏡――或は閻魔王の鏡――に映ったところを、そのままに、たど〳〵しい筆で寫し出すのである。さうしてこの寫し出し方が如何にも深刻であり、徹底して居るのである。

これは何れの妙好人の場合でも悉くさうであるとは限らないが、才市には、殊に並々ならぬ表現の力、即ち自己省察の力が豐富にあるのである。多くの妙好人には、深い信心があり、安心があるが、それは割合に單純で、紆餘曲折がなく、多彩な内容がないとも云はれる。才市は、これに反して、六十歳から八十三歳に至る長日月を通じて、豐か

な内面的生活を送つた。さうして少しも衰へない表現の力で、これを「いろは」で書き聯ねた。ここに彼の驚嘆すべき人格的・宗教的經驗があるのである。

自己を罵つて「ばけのかは」と云つたり、地獄からそのまま飛び出したものの如くに自らを見て居るところからすると、才市の信心はどこにあるのかと思はれもしよう。が、ここが實に彼の徹底したところなのである。信心決定したと云つて、いつも佛様のやうな顔して居ると思ふのは、甚だ肯綮に中らぬ觀察である。人間はいつも佛性と衆生性との間を往來するやうに出來て居るのである。この矛盾は、佛性を見ること愈〻親しくして愈〻深く感ぜられると云うてよい。ひややかな理性でこれを眺めて行く禪者や哲人の如きものもあるが、妙好人の特徴は、この矛盾を情性の上に見て行くのである、卽ち人間性の上でそれを感覺するのである。彼等の表現には、それで自ら「ひきしほ」と「さししほ」の絶えざる交渉が見られる。さうして此の交渉がいつも南無阿彌陀佛の鏡の上に照らし出されて居る。才市の覺帳の各頁には其の跡が歷然として讀まれる。

2

人間が人間である限りいつも感ずるところは、その二元性であると云ふ事實である。さうして人間はいつもこの二元性について反省せざるを得ざるやうに出來て居るのである。哲學も科學も藝術も皆これから出るのであるが、特に宗教に於て其の然るを見るのである。宗教の面に現はれて來る二元性は何かと云ふに、それは有限と無限である。この二つが胸の中でもつれ合ふと、中〻手のつけられぬほどの大騷ぎとなる。哲學の面では知性が主になるので、特にその方向に發達した天稟を持つて居ないものにとりては、その方向に沿うて深く反省して行くことができぬ。が、宗

教の場合では、感性及び情性が主となるので、無限と有限はもつともつと吾が身に近い親しいものとなつて來る。才市の場合では、一方には「あさまし」・「じやけん」・「ざんぎ」など云ふ一聯の感情があり、他方では「しあはせ」・「よろこび」・「くわんぎ」などがある。

ここに眞宗又は佛教の術語を使へば、最も普通のところでは、機と法、煩惱と菩提(又は涅槃)、迷と悟、地獄(又は娑婆)と極樂(又は淨土)、凡夫(又は衆生)と佛菩薩、南無と賴むものと助けてくれる阿彌陀等であらう。この二つの相容れない思想又は感情は、人間である以上、誰にでもの心の中に往來するのである。併し、二つの相容れざるものを、明らかに意識して、その解消に努めるまでには、中〻に容易ならぬ苦しみを感じなければならぬ。始めの間は、何が何やら、殆んど東西を辨ぜずと云ふ位の心持以上には出ないのが常である。が、心の苦しみは苦しみであるので、何とかしなければならぬと云ふことだけは慥かである。無限なるものの足跡を見付け出す時、始めて多少かの手懸りが出來たと云ふことになる。

「十牛圖」に出て居るやうに、水牯牛の足跡を見つけても、そのものを捉へることは一朝一夕の仕事でない、まして、それを手なづけて自由自在に驅使することは、普通の人の能くするところではない。「無限」を覿捕しても、この「無限」なるものは、有限の中に於てのみ意味を持つものである。それ故、これを捕へたと云ふことは、却つてこれを捕へぬと云ふことになるのである。捕へて捕へず、却つて捕へずして捕ふと云ふことにさへなる。それ故、さす潮とひく潮とで出來て居る人間の心は、いつも鏡の如く平かな海を看て居ると云ふわけには行かぬ。波を靜めてしまへば、海もなくなる。波を騷がせておいて、而も海を忘れぬところに、悟りがある、なむあみだぶつがある。それでなむあみだぶつを、「ざんぎ」と「くわんぎ」から離して見てはならん。「ざんぎ」に「くわんぎ」があり、「くわん

ぎ」に「ざんぎ」があつて、そこになむあみだぶつがあると云ふことでなくてはならぬ。無分別の分別、分別の無分別である。佛教生活は、淨土門でも聖道門でも、ここに至りて始めてその極致に達する。

3

妙好人の世界は概して感性・情性の世界である。それで彼等の用語は大抵理智的でない。「ありがたい」とか、「うれしい」とかで、無限から有限に加はるはたらきを示唆する。その反對は「あさまし」等である。大慈大悲の御恩の中で生きて居る「よろこび」を感じながらに、人間の有限性から來る八萬四千の煩惱をどうすることもできない。實際はこの八萬四千の故に、おじひのありがたさが感じられるのであるが、日常生活の圈内では、「ざんぎ」と「くわんぎ」との交錯である。その時の關係で、一方がよりつよく昂揚せられることがある。或る時は「くわんぎ」の頂上にも登り、また「ざんぎ」の深淵にも沈んで行く、ここに才市の「ひきしほ」・「さししほ」の生活を窺ひ得るのである。而も彼はこの浮き沈みのあるにも拘はらず、いつもそれを離れて、「なんでもない」世界のあることを、いやほどに心得て居るのである。

「はづかしい」及び「あさましい」の世界では、南無阿彌陀佛もとんと見當らぬやうであり、また、「うれしい」・「ありがたい」の世界では、どこに邪慳や煩惱やの地獄が浮び出るかと思はれる。が、信心の境地は、この何れをも拒否してしまつた世界ではないのである。信心は信心として、どこまでもその存在理由を續けて行くが、或はその故にと云つてよいが、地獄の面は解消し去らぬのである。これが解消して痕跡を留めることなく、太平洋上はいつも「四海波靜か」であると想像してはならぬ。信心の生活は、實に荒波の上に營まれて始めて信心なのである。矛盾は

永遠に解消せられるものでない。ただ矛盾が矛盾として殘つて居て、そのために矛盾ならざるものの存在或は自覺を打ち消さぬまでの事である。白雲は幾重にも往來して居て、青山の本不動（もとふどう）なるを妨げないのである。才市は本不動（もとふどう）なるものの上に立つて居て、「うそのかは」と罵り、「もとのくらめ」と自白するのである。

○こころも、じやけん、みもじやけん。（身）
つのをはやすが、これが、わたくし。（角）
あさまし、あさましや。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

才市は此の見地からして、自分の似繪に角を生えさせて居るのである。この心持は彼が覺帳の到る處に云ひあらはされて居る。

○あさまし、あさまし、
あさましわ、どこにをる。
あさましわ、ここにをる、このさいち。
あさまし、あさまし、
あさましが、くよくよと、
あさまし、あさまし、あさまし。

また云はく、
○わたしや、あさまし、どろのくらやみ、（暗闇）

とりゑなし。

てんちの闇で、ぶらぶらと、

墮ること知らずにくらす、ぶらぶらと、

世をすごす、このあさましが。

このやうに自責の念に充たされて居るところを見ると、才市の安心はどこへ行つたのかと思はれよう。が、吾等日常生活の上では、安心なるものが別の存在を持つて居るわけではないのだ、生活そのものの中に在るのだ。それで、日日の「ぶら〳〵」や「くよ〳〵」や「ぶつ〳〵」の外に安心を求めるべきでない。安んぜられた心が、毎日の心の外にあつたら、それは佛法でない。それ故、才市にはまた次のやうなのがある。

○なむあみだぶわ、

月日のごとく、朝日のごとく、

こころほやほや、身もほやほや。

ここで一服しませうや、

おもしろいな。

なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

喜んで飛び上るところに佛法があるとも限らぬ、沈んで涙にくれるところにあるとも限らぬ。沈む時には沈み、浮む時には浮む、浮んで沈み、沈んで浮むところに、一種安住の境地が見出される。超然としたところにのみ佛法があるのでない、また泥の中に七顚八倒するところにのみ、あるのでもない。ただ手を合はして「なむあみだぶつ」と稱ふ

るところに、却つて限りない宗教味の掬すべきものがある。

○「さいちよ、われわ、さきの後生わ、
どがなかや(どうなつたか)。あかるうなうたかや(なつたかな)。」
「いいや、まだ、あかるうなりません。
やつぱりむかしの通りであります。」
「それではつまらんでわ、ないかへ。」
「わしが後生わ、如來さんの、
ゑゑよに(好いやうに)して、をうて(おいて)くださるでな、
わたしやお手をあふせて、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」

4

何と云つても宗教の世界は他力の世界である。靈性的自覺とは、これを直覺することに外ならぬ。直覺とか自覺とか云ふと、自力の世界を想はしめるのであるが、これも亦詮じつめると他力と云ふより外にはないのだ。知性の上では何もかも自力感で充たされて居る。靈性的體驗に觸れたことのないものは、どこもかも皆これで推して行けると考へる、已むを得ない。が、これではどうしても窮極の處に到るわけに行かぬ。即ち知性の限りでは、安心は得られぬ、信心に惠まれない、知者の心は何となく不安に包まれざるを得ない。これは、佛教と云はず、キリスト教と云はず、

苟くも心を宗教に潜めたものの、悉く一たびは體験するところである。「ただ手を合はして、なむあみだぶつ」と云ふところが、どこからか出て來る。ここには、喜んで喜ばず、悲しんで悲しまず、「隨レ流認二得性一、無レ喜復無レ憂」と云ふ境地がある。才市の言葉では左の如くである。

○さいちや、しやわせ、
　あんじ、煩ふこともなし、
　ねんぶつ稱へることもなし。
　あなた御慈悲にすくわれて、
　御恩うれしや、なむあみだぶつ。
なむあみだぶわ
ねてもなむあみだぶつ、
起きてもなむあみだぶつ、
行住坐臥のなむあみだぶつ、
働くもなむあみだぶつ、
帳面つけるもなむあみだぶつ、
何の中からもなむあみだぶつ、
ざんぎ(慚愧)をしてわなむあみだぶつ、
喜んでわなむあみだぶつ、

ざんぎをしてわなむあみだぶつ、
よろこんでわなむあみだぶつ。

かう書きつける覺帳の上方に更に注を加へて云ふ。

○よろこびをあてにするでなし、
よろこびわ、けゐて(消えて)逃げるぞ。

妙好人は「よろこび」に捉へられてしまふ心理的傾向をもつて居る。それは、彼等の信心は「慶喜心」と間違へられ易いからである。これでは「働くもなむあみだぶつ、帳面つけるもなむあみだぶつ」と云ふことになり兼ねる場合がある。才市も此の陥穽に注意することを忘れなかつた。

○さいちや、よろこび、あてにするじやない。
へ、へ、あとに殘るはしんじの月。

また云ふ、

○これさいち、よろこびわ、あてにわならの(ぬ)。
けゐて(消えて)にげるぞ。
にげぬ御慈悲わ、親の慈悲。
なむあみだぶに、心とられて、
これにさいちが、たすけられ、
御恩うれしや、なむあみだぶつ。

5

「本來無一物」と云ふが、これは相對的意味をもつものでなくて、絶對的に解されなくてはならぬのである。これを眞宗的立場で見れば、絶對他力の義に外ならぬ、何もかも阿彌陀さんの方に取られてしまつたと云ふことになるのである。そんなら何もないかと云へば、それは知性的な問ひ方で、的をはづれて居る。靈性的自覺の面では、山あり河あり、百花繚亂で、また秋月水よりも冷やかである。他力宗の妙好人は、これを「淨土」又は「淨土行き」と云ひ、またこれを倫理的に見て、「親のおじひ」と云ふのである。さきに「あさまし、あさまし」を連呼した才市は、また能く次の如く叫ぶことができる。

○さいちにや、なんにもない、よろこび、
ほかにわ、なんにもない、
ゑゑも(好いも)、わるいも、みなとられ、
なんにもない。
ないがらく(樂)なよ、あんき(安氣)なよ。
なむあみだぶに、皆とられ、
これこそあんきな、
なむあみだぶつ。

また云ふ、

○さいちや、このたび、しやわせよ、
あく(悪)もとられ、自力も取られ、
疑もとられ、みなとられ、
さいちがしん正(身上)みなとられ(皆取られ)、
なむあみだぶつをただ貰うて、
これで、さいちがく(苦)がないよ。
これが浄土にいぬるばかりよ。

何もかも阿彌陀に取られてしまへば、自分は赤裸裸である。これを自然とも云ひ、また「何ともない」とも云ふ。おこつたり、泣いたり、とんだり、はねたりすると、甚だ自然でないやうにも考へられる。即ち吾等の心は、煩惱の巣窟であり、地獄必定だとすると、何だかそれは當に然るべからざるもののやうに感ずる。併し地獄必定とすれば、それが却つて自然なのではないか。踊つたりはねたりも亦「なんとなく」と云ふところから出るものではなからうか。ただ地獄必定の念に縛られて居ると、墮ちてはならぬ、墮ちては困ると云ふことにもならうが、始めからさう極つて居れば、それに安住することによりて、却つて水火の地獄も「安禪は必ずしも山水を須ゐず」でよいわけである。泣いて、わめいて、喜んで、狂うて一生を送つても亦、そこに安養浄土が展開するのではなからうか。ただこのやうなことが平氣で云はれて、平氣で受け取られ、「行住坐臥の南無阿彌陀佛」で暮して行くには、何やらそこに一つ加はつて行くものがなくてはならぬ。これなしには、「浮世のぼせの馬鹿」になつて居ることが不可能である。「わしが仕合せ、人知らぬ、人に云うたら、をかしうてなるまい。それがわたしも、をかしいよ。浮世のぼせの馬鹿がをかしい」

と、自ら笑ひ、自ら憫れむやうな才市には、いくら他に説いて聞かせても、彼等によりては解し得られない何かがあるのではないか。それで、次の數首の意味が酌み取られるのだ。

○なんともない、
　うれしゆもない、
　ありがともない、
　ありがとないのを、
　くやむじやない。

○なんともない、なんともない、なんともない。
　によう(如)來さんが、
　このわしなつろをていぬる(つれて行って下さる?)、
　いい(行き?)なさるで、ありがたい。

ただこれだけである、「到り得、歸り來れば別事なし」だ。すべては自然法爾だ。才市も亦能く實に這裏の消息に通じて居るのである。

○往生は自然の道理、
　こいつを自然の通りに、
　かなわせて下さること、
　なむあみだぶつ。

○こくう（虚空）わ自然から。
わたしや、あなたの自然にとられ、
なむあみだぶと申す。
じねんに、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
○をのずから（自づから）、をのずに（自づに）とられる、
わしのこころを、
なむあみだぶの、
慈悲のをのずに。
○なんとなく、なんとなくが、
身をたすけ、
なんとなくこそ、
なむあみだぶつ。

6

眞宗に自然法爾があるのがわからぬと云つて、時々問題になつたと聞いて居る。果して然るか否かは知らないが、自分としては何も問題にすることはないと信ずる。才市も云ふやうに、「おやのじひ」が自然なのである。「じひ」とか「おたすけ」とか云ふと、何となく作りつけの感もしよう、計（はか）らひの心があるかに思はれもしよう。が、さう思ふ

のがまだ計らひに囚へられて居るからである。他力は無礙の一道で、其の運行は自ら然るのである。それを吾等の方で不自然ならしめたので、他力も亦不自然なやうに感ぜられて來た、それは以ての外の事である。才市は「ひとは、うきよの金儲け、わたしや、六字の金儲け」と云ふが、浮世の考へでは六字の世界の消息は窺はれぬ。地獄の沙汰は金次第であらうが、極樂淨土は、如何に金をつんでも、知性の分析を重ねても、それでは手に入れられないのである。

○ままになうたら（なったら）、長者のくらし、
　これで、地獄に落るまんまよ。

これは物質の金の上でのみ云ふのでない、計らひの金を云ふのである。損とか得とか、是とか非とか、理とか無理とかと、勘定のできる世界のはなしである。それで、ままになるともままにならぬとも云はれる。靈性的直覺の世界では、そのやうなものはない、ただなんとなくであるだけである。これをなんにもないと云つてもよい。

○うきよわ、さもあらばあれ、
　無明の借錢、拂うて貰うて、
　うれし、うれし。

大分勘定がかつては見えるが、無明は無始劫來のもの、自分では拂ひ盡し得べき借金ではない。これは此の身のあらん限りのものである。彌陀に拂はせる外ない。さうして其の拂ひ方には何等の無理がないのだ、自ら然るものがある。八萬四千の罪業も信心決定の一念の上に霧の如く散じ去るのである。これは、因果など云ふ道理や理窟で拂はれたり散らかされたりするものではないのだ。

○因果道理とききゐて（きいて）見れば、

ものわ云ゑない。
あさましや。
これが地獄の種子となる。
これは此の儘では餘り判然せぬところもあるが、自分の解釋を加へれば、かうだ。因果など云つて居る限りは、無明の借金は拂へるものでない。それは地獄への種子蒔きに外ならぬ。この點から見れば、何もかも「あさまし、あさまし、あさましは、天にもあまる、地にあまる、あさまし、あさまし」でなくてはならぬ。この天地に充ちて居る因果を超越する唯一の方法は、因果の彼方から來るより外ない、即ち他力である。さうしてこれほど自然なものはない。何故かと云ふに、そこには因果とか論理とか計らひとか云ふものが絶對にないからである。因果は必然で、自然でない。知性は必然の世界を見るが、自然の世界を窺ひ得ない。宗教は必然から出て自然に入る時生れる。併しそれは必然を無視するのではない。必然は必然として、そこに本來自然の消息に接するのである。この時、慈悲の自然、本願の自然、救ひの自然、借金拂ひの自然など云ふものが看取せられるのである。
因果を超出せず、必然に停滯する限り、すべては、惡ならざるはない、虛假ならざるはない。才市が左記は、實に因果の世界以上に出ることのできぬ人〻の境地を寫したものである。無始劫來の借金を只で拂つて貰ふことの自然さに徹底しない限りに於て、すべてはうそたらざるを得ない。
○あく（惡）にあく、あくを重ねて、婆婆でもつくる。
あさましいとわ、皆をそよ（うそ）。
をそだ、をそだ、をそだ。

わしが涙もあくだ。
ゑい(好い)もわるい(惡い)も、みな惡だ。

7

すべてが惡だ虚僞だと云ふことは、ただ出まかせの宣傳だと考へられてはならぬ。また哲學者などが、一般的見地から見て、このやうに判斷したものだと認定してはならぬ。才市など云ふ「妙好人」所屬の人達が、そのやうなことを云ひ出すには、深くこれを裏付けて居る靈性的直覺の在ることに注意すべきである。彼等は何か眞實なものを一つ攫んで居る、何かこれだけは、最高のもの、無等等のもの、これで自分等の生存理由が立つと云ひ切り得るものを手に入れて居るのである。それで、惡は惡でも、虚僞は虚僞でも、「あさまし」は「あさまし」でも、彼等は厭世家にもならず、また悲觀に沈んで朝から晩までめそ〳〵泣いてばかり居るのでもない。惡や虚僞をスプリング・ボールドとして、却つてそこから淨土の諸莊嚴を描き出さんとするのである。如何に口汚(くちぎたな)く他を罵り己を罵つても、根無し草のやうに、別にきよろりとした風景を胸の裏に藏して居る。吾等は此の點に最も留意せんことを要する。此の境地に到らんことは、一朝一夕の事業ではない、多くの惡戰苦鬪を繼續しての後のことである。左記は才市が自ら經過した道行を述べたものと見てよい。

○あさましや、さいちこころわ、あさましや。
　妄念がいちどに出るぞ、にがにがしい。
惡のまぜりた(雜った)火がもゑる、

悪のまぜりた波がたつ、あさましや。
愚癡のまぜりた火がもゑる、
邪慳もの、あさましや、
とどめられんか、さいちがこころ、
くよくよと起る心を、たする（尋ねて?）見れば、
天にぬり（乗り?）こすさいちのこころ。

ここに知識の御化導あり、
「これさいち、ここが、そなたの聞き場ぞよ。」
「ありがとをござります。」
「みだの本願、なむあみだぶが、できてから、
われ（汝）が案ずんことわない、
きけよ、きけよ、なむあみだぶを、
ききぬれば、われ（汝）が往生これにある。
なむあみだぶわ、われ（汝）がもの。」
ごをん（御恩）うれしや、なむあみだぶつ。

妄念の置場をきけば、
機法一體、なむあみだぶつ。
このこころで、十方微塵世界を、
佛や菩薩や親さまと、
遊んで居るか、このこころ。
なむあみだぶをたべて(食)遊んで、
なむあみだぶと共に、日暮し。
御恩うれしや、なむあみだぶつ。

如上は眞宗信者の靈性的直覺的生活の端的を如何にも脱白に敍したものであると云つてよからう。才市は實に祖聖と其の途を同じうするもの。もし彼に蓮如上人のやうな才識と經綸と位地とがあつたなら、彼の感化の及ぶところは決して石州小濱の一小區域に止まるものではない。否、彼が他界してから尙ほ僅かに十有餘年を過ぎたばかりである、これからの彼が靈性的に及ぼすべき影響は決して少ないものではあるまいと信ずる。

8

すべて才市の如き妙好人の言說に特に力あるものを感ずるのは何故かと云ふに、自己の內面生活が其の儘に描き出されるからである。蓮如上人の『御文』さまにしたところが、他を敎へんとするのであるから、どうしても其の所說

には他處行の心持が出る。何だか自分をつくろはんとするやうなものが見える。さうして、それまでに到つた心的經過及び自らの當時の心持そのままが、裏にかくれてしまふ。尙ほ其の上に、以前から傳來の抽象的文字を使ふことに慣れて居るので、それに附帶する空疎な感じをも傳へんとする。ここに「學問」あるものが何かと云ふと生活そのものから離れんとする傾向を示すのである。靈性的自覺の生活に「學問」や智慧才覺が喜ばれないのは、實にそのためである。學問、固より斥くべきではないが、それに囚へられてはならぬ、これは今更云ふまでもないことである。禪者の言葉に「教壞」と云ふがある。これは、教育で却つて人間が損はれるの義である。物知り顔になつて、その實、内面の空虛なものの多く出るのは、誠に教育の弊であると謂はなくてはならぬ。俗人よりも僧侶が、却つて不信心で、無關心で、爲法の精神に缺如たるものの多きも、つまりは「教壞」の現象であらう。『御文』さまにも、坊主の不信心が引合ひに出て居るのも、この故である。

「近年佛法の棟梁たる坊主達、我信心はきはめて不足にて、結句門徒同朋は、信心は決定するあひだ、坊主の信心不足のよしをまうせば、もてのほか腹立せしむる條、言語道斷の次第なり。已後にをひては、師弟ともに、一味の安心に住すべき事。」（御文章）

また云ふ、

「近年は佛法繁昌ともみえたれども、まことにもて坊主分の人にかぎりて、信心のすがた一向無沙汰なりときこえたり。もてのほかなげかはしき次第なり。」（御文章）

昔も今もかはらぬ風景であるが、實際は何れも教壞の致すところに外ならぬのだ。

これに反して、才市の場合の如きは、何事も自己に返照して、其の中から自然に流出するものを、何等の矯飾を加

へずに、即ち何等の學問的磨き上げを加へずに、白木のままで、さらけ出すのである。彼が六十餘册の覺帳に記し上げた何千首の吐出(アタレンセズ)には、何等衒學的なものはない。彼は數十年にわたりて毎日説教をきいたのであるが、さうしてその説教には數知れぬほどの傳來の教説が織り込まれてあつたであらうが、彼が所言にはそれに關する引合(ひきあは)せが出て來ない。「機法一體」とか、「他力自力」とか、「衆生濟度」とか、「佛恩報謝」などその外、數へ上げ得べきほどのものであらう、其の他は何れも自分の言葉を使つて居る。

○ままにならの(ぬ)、
ままに正(しようとしても)をてて、ままにはならの(ぬ)。
ままになるなら、月のまるさも、かげはせぬ(かけはせぬ)。
なむあみだぶの、ままにとられて。

これなどは如何にも獨創的だ、詩的でもある。このやうな表現は才市獨自の靈性的直覺から流出するものである。また云ふ、

○ままならの(ぬ)、ままに正(しようとしても)てて、ままにならの(ぬ)。
ままに正(しようとは)とわ、そりやむりよ。

ままにするは自力である、ままにしようとするは自力で成佛しようと云ふのである。ままは阿彌陀の方にあるので、こちらにはないのだ。それをそのままに受け入れれば、すべてが自然である、「なんでもない」である。無理は露ほどもない。自力がどうの、他力がどうのと、くどくどしく云はなくても、ままの見方一つで解決がつく。百千萬言の教説も立言も辨證法も、才市の指頭の一捏を消せずである。これに比すれば、親鸞聖人の『教行信證』を始め、各時

代に於ける講師や勸學の幾千卷を累ねた講錄類、更に蓮如上人の『御文』、それに關する說教師又は布教師の法義問答集の汗牛充棟、すべて是れ何等の閑家具ぞである。下記の如きも體驗上の事實をそのままに敍したもので、如何にもその要を得て居る。他力信心の祖師方もこれ以上には出られない。

○なむあみだぶわ、みだのいき(息)、
　わたしや、あなたのいきにとられて、
　なむあみだぶつ。

他の言葉で云へば、自分の呼吸がそのまま彌陀の呼吸だと云ふことになる。併し才市はここでは直ちにさうは云はずに、「いきにとられて」と云ふ。これはただ教說による他力的見方だと云ふのでなくて、彼自身の心の動きがそのままに出て居るのである。それで、次の如きも亦如何に自然であるかを認められる。

○なむあみだぶわ、上(淨土)をどから、
　わしのこころに、流れきて、
　口のいごく(動く)を、佛恩報酬。

また云ふ、

○きいたと思ふじやない、
　きいたじやのをて(なくて)、
　こころにあたるなむあみだぶつ。

「聞いた」と云へば、それは自力の意志を示唆する。才市の經驗では、「なむあみだぶ」が、向うから來て、此方へ當

るのである。固より此方に當るものはあるが、このものは、自らの意志で當てられたのでない。此の意志の在る限りは、當るものではないのである。此の意志がなくなつて始めて向うから當つて來るのである。此間の機微は、その人でない限り、何と云つても耳に這入らぬ。透網の金鱗は何を食べるかと問はれた和尙は、「君まづ網を透つて來給へ」と云つた。食べないものには、それは、どうしてもわからぬので是非もない。

〇「聽聞わ心得てをるわ。」

「こころのあやまりぞ。

聽聞なされ、

心得たなし。」

「聽聞」と云へば他力信心獲得の唯一の方法である。これなしには他力はない。が、「心得てをる」があつてはならぬ。これは自力である、純粹の他力には、「ただきく」だけだ、向うから流れて來る聲があるだけだ。こちらで聲をきくと云つても、それは聲が聲をきくのであつて、こちらでは向うからの聲の外にそれを聽く何ものもないのだ。

〇あみだがあみだを稱へつつ、

こゑのこゑ、

なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

才市は「聲をきく」とは云はぬ、「聲の聲」と云ふ。これは文字又は學問からの獲得底ではないのである。

9

尚ほ見當るままに左記を覺帳から抜き取る。才市が他力體驗の徹底さを窺ふ一助とする。

○わたしや、あなたに、をがまれて、
たすかうて(たすかって)くれと、をがまれて。
　ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

蓮如上人には「助けてくれ」と云ふがはが餘りに強調せられて居る感じがする。「彌陀を一心一向にたのみたてまつりて」とか、「ひとすぢに、この阿彌陀ほどけの御袖にひしとすがりまゐらする思ひをなして、後生をたすけ給へとたのみ申せば、云云」と云ふのが目につく。才市はこれに反して、「あなたにをがまれて」と云ふ、こちらからあなたををがんで、「どうぞたすけ給へ」と云ふのでない。

○あなた御姿、をがむにわ、
　なむあみだぶに、わしをして、
　なむあみだぶで、をがませて、
　ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

あなたはまづこちらを「なむあみだぶつ」にして、さうしてからこちらをしてあなたををがましめる。あなたはこれで自らををがむことになるのである。神は自分に似せて人間を作り給ひ、それで人間をして自分をををがませ給ふ。ここにキリスト教の他力不可思議がある。神は何のために人間を作つたか、それからまた何故にその人間を自分に似せて作つたか、それから更にまた何故に人間をして自分をををがまさせんとするか。即ち一口に云ふと、神は何故に獨りで居れないで、自分をををがませる人間を作らなければならなかつたか。これは人智の測度すべき限りでない。そのや

うな事を分別で計り出さうとするのが人間の思ひ上りである。神にをがまれて、神ををがむと云ふところに徹底しない限り、宗教は人間にとりて全くのテラ・インコグニタだ。

○如來の御姿こそ、
　かかるあさましき、わたいしの
すがたなり、なむあみだぶつ、
なむあみだぶつ。

キリスト教の人達は、このやうなことを云ひ放ち得るかどうか。これは才市がいつの年かわからぬが、「五月二十一日のばん、ゆめをみました」と書き添へてある。同じ覺帳にはまた左の如きのもある。

○なむあみだぶの、をんすがたわ、
　極樂あらわせて下さる
をんすがたなり。

他の覺帳には、「佛の姿、わしに心の當(あた)るお姿、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」とも見えて居る。また「大悲の親は、目にも見えぬのに、胸に光がひかり輝(かがや)く」ともある。

キリスト教では、神は自分の姿に似せて人間を作り給うたと云ふが、其の姿なるものは何であるか。色身の人間の義か、それとも所謂靈體(スピリツト)の義か。佛教では、淨土の住民は「皆自然虚無の身、無極の體をうけ」て居ると云ふ。これはどのやうな意味をもつものと解すべきか、わからぬ。が、他力教では「名體不二」と云ふ。名とは、名號――「南無阿彌陀佛」――である。體とは、佛體である。佛體とは、阿彌陀である、正覺である。それで、不二と云ふは、

南無阿彌陀佛の名號を稱へるものと、その南無の對象だと考へられるものとが一つで、不二だと云ふことになるのである。併しそれは、三十二相佛と穢身の凡夫とが、其の形體の上で一であるとか、相似であるとか云ふのでない。南無と稱ふるものを機と云ひ、それに對するものを法と云ふ。機と法とは實體上の話でなくて、論理的に爾(し)か分けて話すまでである。機法一體も名體不二も同一義と見てよい。さうして他力教では、名體不二は、法の方、體の方から成就せられるものと說くのである。これを學者の論議の問題にすると中々に容易ならぬものがあり、また從つて何時結著するかわからぬやうにもあるが、それを才市に云はせると、如何にも無雜作である。

○なむわわたし(自分)で、
　あみだもなむで、
　なむもあみだも、
　なむあみだぶつ。

それから次のやうにも云はれる。

○あみだはこれこれ、ここにをる、
　なむとあみだが、なむあみだぶつ。
　如來さん、
　わしや、こがなこと(このやうなこと)、かきまする、
　うれしいな。

また、

〇如來さんよい、
　わしとあなたと、いとなみ（營み）ゆう（？）しましよう。
　わしがなむなら、あなたわあみだ、
　わしとあなたでなむあみだぶつ。
「如來さんよい」と呼びかけたり、あなたとわしと、親しき友達仲間のやうな口振（くちぶり）――如何にも親子相愛の情のこもつて見ゆるところ――に、他力敎の特色が窺はれると云ふべきであらう。
〇よろこびわ、
　わしをあなたがたのしんで、
　わしもあなたをたのしむよ、
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
わしとあなたと云ふのを情性的文字にかへて見ると、次のやうにもなる。
〇あさましのざんぎも胸にある、
　ありがたのくわんぎも胸にある、
　ざんぎ、くわんぎのなむあみだぶつ。
才市は、寧ろ彼が創作的活動の初期と思はれる頃に、この意を今少しく内容的に描寫して居る。最後のところで、「どれが機だやら法だやら、なんぼ見ても、わかりやせん」と歌つて居るが、如何にも其の通りである。これを文字の上に詮べ出すと、論理とか、神學とか云ふものになつて、愈〻出でて愈〻繁である。「何が何だかわかりやせん」

で、才市は自分の心の實況を敍する。ここに妙好人がある。

○わたしや、をそろし、
わしの心が三悪道で、
わしの心の、三悪が、
世界一面にひろがりて。
この心、ひろがるならば、ひろがれよ、
この心、ちらばちれ。
御開山わ御化導をなさる、
ごくろをかけたわ、このこころ。
もやくやのこころも、
いまわ親のこころよ。
わしがもやくや、をやのもやくや、
さいちゆ、すくうて。
なむあみだぶに、すくわれて、
なむあみだぶに、やきつかれ、
なむあみだぶに、のせられて、
どれが、機だやら、法だやら、

なんぼ見ても、わかりやせの(ぬ)。

10

「なんぼ見てもわかりやせぬ」と云へば、これは黒白未分の世界である、無分別の心境である、何のわづらひもない、何と云ひやうもない、是も是、非も是である安心決定態である。が、人間の意識はいつもこのやうなところに止まつて居ると考へてはならぬ。何でもないところに、何でもが起伏重疊して行くのである。靑天白日と云ふものを背景に持たないと、黑雲の擴がりは見られぬ、電光の閃めきは現はれない。吾等の多數は風雲の急なるところだけに心を奪はれすぎて居る。これでよいが、それが如何なる場處で可能であるかに氣がつかないと、「うきよのぼせの馬鹿」になる、くよくよの囚はれとなつてしまふ。

親鸞聖人も、八十を越して尙ほ「惡性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり」と悲歎の心を披瀝して居る。これは、法然上人にしても蓮如上人にしても、其の他の多くの祖師にしても、更にかはることはないのだ。此の世に此の生を送つて居る有情は、それ故に、祈りのこころを離れるわけに行かないのである。「彌陀の廻向の御名」をたのまでは、苦海をわたることができないのである。苦海とは、客觀的人生の義にのみ止めてはならぬ、「虛假不實のわが身」、「清淨の心もさらになし」をも含めての苦海である。荒波は却つて內面的にはげしいのが人間意識の常態である。才市はよく此邊の消息を知つて居る。

○「きみよ(歸命)、むりよ、じゆにょらい(無量壽如來)、なむふかしきこを(南無不可思議光)。」

そりや、そりや、また出た、また出た、くよくよが、

くよくよ、出たけりやでゑ(出よ)。
でても、つまらん、われがな(おまへはな)、をそい。
わたしや、しやわせ、機法一體、
なむあみだぶに、してもらい。
御恩うれしや、なむあみだぶつ。

また云ふ、

○ぐちが、出た出た、またでた、
でたよ、なむあみだぶと、つろをて(同伴して)、でたよ、
機法一體、これがこと。
よこめふらずに、これをたのしむ。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

「機法一體」は大乘佛教の頂點である。才市の「學問」も、これだけはいやと云ふほど取り入れて居る。學者は往往にこれを汎神論だと云つて、キリスト教の一神論と對蹠させて見る。が、佛教を汎神論と云ふは當らぬ。佛教は、西洋で出來た思想諸體系の中に組み入れて考へてはいけない。佛教には獨自の思想があるのだ。西洋哲學的範疇の枠でさばききれないものが、東洋思想のうちにあると云ふことを記憶しておきたい。

才市がぐちやくよくよやもやくやなどに對する態度には、悠揚不迫と云ふものがある、「採レ菊東籬下、悠然看二南山一」と云ふものがある。何もかも南無阿彌陀佛の上に掬ひ取られてしまつたとすれば、こちらでは別にこれと云つて、

働きかけるものがないのだ。魚躍つて淵に在り、鳥飛んで天に戻(いた)る。躍るものは躍り、飛ぶものは飛ぶ。いくら飛んでも天の高さは盡されぬ、いくら躍つても水の深さは計られぬ。「なむあみだぶつ」は何もかも入れて居る、これが親のおじひである、ごおんである。彼は這裡で朝から晩まで悠悠閑閑、帝力われにおいて何かあらんだが、取られた機は亡くなつたわけでないから、くよくよしながら「わたしや、しやわせ」である。

○わしの貪欲、みなとられ、
　世界わ、わしがなむあみだぶつ。
　わたしや、あなたに、みなとられ、
　ねんぶつもろをて、なむあみだぶつ。
○わしの心の八萬四千、のこるまもない、
　なむあみだぶに、まるで、とられて。
○煩悩に心まかれてをるわしが、
　煩悩ごめ(ぐるみ)にこころとられて、
　なむあみだぶに、こころまるめて、
　なむあみだぶわありがたい。
○さいちにや、なんにもない、よろこび、
　ほかにわ、なんにもない。
　ゑゑも(善いも)わるいも、みなとられ、

なんにもない。
ないが、らくなよ、あんきなよ、
なむあみだぶに皆とられ、
これこそあんきな、
なむあみだぶつ。
○なむあみだぶつ、さいち、さいちしやわせ。
右に名號を、なむあみだぶつ。
中にをるのが、さいち、なむあみだぶつ。
左に浄土、なむあみだぶつ、
中にあまりて外にでた、
これが十方みちみちる。
ここで御恩よろこばんせ、
なむあみだぶつ。

「中に餘りて外に出た、これが十方みちみちる」と云ふ思想は、才市の覺帳には稀に見ゆるところである。これが、

○こくう（虚空）世界も、わたしも、じひも、
みんな一つのなむあみだぶつ。

と云ふことになるものと信ぜられる。また、

○あ、あ、世界にみちる、なむあみだぶつ、
世界わ、わしが親に貰うて、
これがたのしみ、なむあみだぶつ。
○世界ををがむ、なむあみだぶつ、
世界がほどけ、なむあみだぶつ。
ほどけがほどけを、をがむこと。
なむあみだぶに、をがまれて、
あみだがなむにをがまれて、
これが歸命のなむあみだぶつ。

なむは機である、あみだは法である。「このゆゑに南無と歸命する機と、阿彌陀佛のたすけまします法とが、一體になるところを指して、機法一體のなむあみだぶつとはまをすなり」と云ふ『御文』の意を、才市は如何にも深く體得したものと云はなくてはならぬ。傅大士の偈に「あさなあさな佛とともにおき、ゆふなゆふな佛をいだきてふす」とあるが、彼は實にこの通りに生活したものであつた。出入りの息が即ち如來なのである、如來ををがむは即ち如來が自ら(みづか)をがむのであると云ふやうな表現は、知識人の口に上ると、何となく虚僞に似た情景をかもしだすのであるが、それが才市のイロハ文字で綴られると、赤心片片である。

五　信仰に入るまで

1

學問するものの立場から見ると、才市はどうしてこれほどまで深刻に宗教的體験の核心に透徹するやうになつたかと云ふことが知りたくなる。何が彼をしてこれほどまでに法に一身をゆだねしめることになつたか。彼は如何なる動機でこれほどまでに心を聞法に打ち込むことになつたか。卽ち彼の生活經驗のうちに、彼をして此の道を進ましめるより外なからしめたものは、何であつたか。

才市の心理狀態は固より始めから宗教型であつたであらうが、何か其の生活の中に外的條件があつて、特に彼の心を刺戟したか。若い時の博奕事件だけでは十分ではないやうである。今日のところ此の邊の事情はよくわからぬ。ただ彼の書き殘したところから推して考へて見るより外ない。これによると、彼が自己反省は尋常一様のものではないのである。別に哲學的思索と云ふものをなさない彼はただ只管に感性・情性の上で反省の途を辿り進むのである。それ故、それだけ彼の反省は彌が上に内向し、「一眞實」の面に注がれて行くのである。

〇つみつくり、つみつくる人こそ佛なり。
　つみつくらざる人わ地獄なり、

ちしきのをする(教へ)をきかぬ(ぬ)から。

善知識の化導にあづからうと思ふ人は、何かの意味で罪を作つて居る人でなくてはならぬ、さうして其の罪の自覺の故に其の心の平ならざるものがあるに相違ない。罪と云ふのは必ずしも法律上とか道德上で云ふものに限らぬ。何か他の人に接して、貪瞋癡の一念が動けば、それが罪である。外面に現はれないでも、手足の上で行動面に動き出ないでも、内に動く一念は直ちに罪である。誰に對してどう犯したと云ふことにならなくても、ただ内に動いた、さうしてその動きに氣がついた、自覺があつたと云ふことが罪なのである。どのやうな人間でも、苟くも人間と云ひ得るものには、悉くこれがあるのである。罪の感じのないものはまだ人間一疋にならぬと見ても差支へない。人間の特權又は特惠と云ふべきは實にこの罪業感に在るのである。極めて抽象的な表現を用ゐると、この存在そのものが罪業なのである。哲學者又は學者的思考をやるほどの人は、必ずしもこの存在自覺を罪業感にしないで、矛盾とか、行きづまりとか、不安とか云ふことにするであらう。何れにしてもよいが、才市などの場合では、これを、「つみつくり」とか、「をそ(うそ)」とか、「あさまし」とか、「あく」とか、「とんよく」・「ぐち」・「まうねん」などと云ふことになる。

彼は世及び自分をこのやうに見て居るのである。

○あくにあく、あくをかさねて、娑婆でも作る。
あさましいとわ、皆をそ(うそ)よ。
をそだ、をそだ。
わしがなみだ(涙)、あくだ。
ゐゐもわるいも、みなあくだ。

娑婆は「惡」から出來て居て、自分は「をそ」の外何ものでもないと云ふのは、如何にも徹底した物の見方だと云はなければならぬ。さうしてこれほどまでに徹底した彼が一躍して次のやうに絶叫する。

○わしのとんよくみなとられ、
　せかいわわしがなむあみだぶつ。

如何にも見事な飛躍ではないか。「あさまし、あさまし、あさましは、どこにをる。あさましは此處にをる、このさいち。あさまし、あさまし、あさましが、くよ〳〵と。あさまし、あさまし、あさまし」と、いくら「あさまし」を連發しても盡きぬほどの、「このあさましの才市」が、その悉くを奪ひ去られて、此の世界とともに、絶對の「なむあみだぶつ」に轉化してしまつたのである。「寸たらず」で、「うきよでも、ひとにも、ばかにあふわしが」、今は「天上天下唯我獨尊」の身で、淨土へひとりで初詣でするこ とになつた……。これは誠に智慧才覺では計り知られない不思議（アチンチヤ）でなくてはならぬ。「快哉！」と叫ばざるを得ないわけだ。

○ゑゑな世界虛空がみなほどけ、
　わしもそのなか、なむあみだぶつ。

彼は更に註脚を下して左の如く讚へる。

○こんな、みなさん、もうたいない（勿體ない）ことであります。
　なむあみだぶつさんの、わたしを佛になさることわ。
　あらゆる世界虛空が、みなほどけ、
　この中に、このさいちの惡人が、こめてあること。

なむあみだぶつ。
○これがふしぎのせいぐわん（誓願）、なむあみだぶつ。
とをとがらせる（尊とがらせる）をや（親）のまこと、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

「ふしぎ」・「もつたいない」・「たふとい」・「まこと」——是等は何れも、宗教的情操の諸面である。本當に宗教的體驗の眞實相に徹したものは、ただこれだけの情性面に止まらぬ。情性には何かの裏付けが必要である。情性だけでは永遠性がない、これをのみ賴みにして居ると、却つて鬼窟裡に墮する恐れがある。他力の行者にも一種の鬼窟はある。それで、才市はよくこれらを「あてにするな」と云ふ、また「をそだ」と云ふ。

○なむあみだぶつと、みださまわ
ひとつもので、ふたつがないよ。
なむあみだぶが、わたくしで、
みださまが、をやさまで、
これがひとつのなむあみだぶつ。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

何もかも一つにして、それを「あみだ」にして、「おや」にして、また「なむあみだぶつ」の名號にして、それに自分のすべてが、「とられて」、「まるめとられて」あること、——ここに目が覺めて來なくてはならぬのである。「名號は、父なり、母なり、わしなり、天なり、地なり、虚空なり、なむあみだぶつなり」と云ふことが、まづ體得せられなく

てはならぬ。學問はこのやうなことを口先で云はしめるが、妙好人の場合はこれと同日の談ではないのだ。

2

才市をしてこのやうな念佛三昧の生涯に進ましめた環境的情態は何であつたにしても、彼は心の中に深く「ままにならぬ」ものを感じたのである。「ままにならぬ」は、必ずしも人間萬事意の如くならぬと云ふことでなしに、もつと主體的に解して見るべきであらう。何か心の動きに行詰りを感じたとか、何處から生れて何處へ行くのかと云ふことがわからなくなつたとか……と云ふことも亦、「ままにならぬ」ことである。それ故、すべての苦しみ・惱み・煩惱・矛盾・衝突等は、皆「ままならぬ」ものである。さうして宗教的關心はこの中から生れ來るのである。「ままならぬ」ことがなければ宗教はない、聞法の動機は動き出さない。才市は實に深く心の中に感じたのである、この心は個人的體驗を映すものに外ならない。「ままにならぬ」ところから「ままになる」ものが出る、「ままになる」とは、「あなた」にすべてを「とられる」ことである。「わし」の方に何かあるので、「ままにならぬ」のである。それはこの「何か」が邪魔になるからだ、邪魔ものは、他又は外にあるのでなくて、自ら（みづから）のうちから作り出すのである。この「何か」が、何か云ふと面を出すので困る。「そら出た、そら出た」で、これを客觀的に見るだけの餘裕があれば兎に角、然らざる場合――これが多くの場合である――、その場合にはこの「何か」は何か恐ろしい力のある形で、自分に向つて來る、さうしてそれが自分そのものの幻影であることに氣がつかぬ、どうしても「ままにならぬ」隘路或は袋口へ押しつけられる。併し實際は、このやうに押しつめられて身動きのできぬところから、飜身一轉、錢筒に入り込んだ鼠は逆進して、もとのひろびろした天地に出るのである。それ故、「ままにならぬ」が、そのままで「ままにな

る」に轉ずる。飛び込むその力で浮き上る蛙かなであるから、煩惱卽菩提、ざんぎ卽くわんぎ、あさまし卽ごおんうれいしである。娑婆卽寂光土も亦此の意に解すべきであらう。

○うきよわ、ままならの。
ままになうたら（なったら）、うきよじやないよ。
それでざんぎでたつうきよ（浮世）。
あさまし、あさまし、あさましや、
これがくわんぎになる、うきよ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

娑婆をそのままに極樂とするには、まづざんぎの大關門を通過しなければならぬ。この突破或は媒介のない場處では、此世は決して極樂淨土にはならぬ。

この故に才市は實に左の如く告白する。これは明らかに彼自身の中心からの告白である。

○うきことに、をた（逢うた）人なら、わかるそな（さうな）。
うきことに、あわざる人なら、わからんそな。
ためきほど、つらいものわ〔な〕い。
こころのやりばない、ためき、
みだにとられて、なむあみだぶつ。
なむあみだぶと申すばかりよ。

また云ふ、

○ゆくたび(幾度)も、むねをいためた、

いまは六字にこころとられて。

また云ふ、

○わたしや、あさまし、に十ごうかい(二十五回)、せめく(責苦)にををた(逢うた)故。

「いゐよ、いゐよ、白状せゐよ。

白状すればたすかる、

なむあみだぶと白状せゐよ。」

「はい、はい。白状しまする、なむあみだぶつ。」

「うきことに逢うた」と云つたり、「幾度も胸をいためた」と云つたり、「二十五回も責苦に逢うた」と云ふところから推して、才市の内的生活には尋常ならぬ煩悶が次から次へと迫つて來たことがあつたに相違ないのだ。その悶えの内容は何であつたか固より測り知るべくもないが、兎に角、それは並〻のものでなかつたことだけは明らかである。さうでなかつたら、どうしてもあのやうな熾烈な聞法の心機は動かなかつたのである。さうして始めてまたあのやうな徹底した安心が得られたのである。禪者は「大疑の下に大悟あり」と云ふが、他力面では大慚愧の下に大歡喜があると云ふことになる。才市が何か云ふと、ざんぎとくわんぎとを結び付けて、この大矛盾をそのままに大信心の體驗に轉換させる所以は、實にこの故である。左記を見よ。

○あさまし(ざんぎ)とよろこび(くわんぎ)わ、

どうちも（どちらも）ひとつ、
なむあみだぶつ。
○あさましのざんぎねんぶつ、
くわんぎねんぶつ、
なむあみだぶつ。
○うれし、
くわんぎもざんぎも、ひとつ、
わたしやあなたにされて、よろこぶ、
なむあみだぶつ。
○「よい、よい、さいちよい、
うたがい（疑ひ）、くやみ（悔み）を、とうて（取って）もろたかへ。」
「へ、ざんぎ、くわんぎに、してもろて、
なむのざんぎに、あみだのくわんぎ、
これが六字のなむあみだぶつ。」
○ざんぎ、くわんぎわ、ほ（法）をのたから（寶）で、
世界國土がみなざんぎ、
世界國土がみなくわんぎ、

ざんぎ、くわんぎのなむあみだぶつ。

3

ここで氣のつくことは、佛教はどの宗派でも、煩惱とか妄念、卽ち罪業なるものを、敵視しないことである。敵視と云ふと妙に聞えるかも知れぬが、つまり煩惱など云ふものを目の上の瘤のやうに考へて、これを亡ぼさないと成佛は不可能だと云ふことにして居ないのである。煩惱又は罪業をそのままにして、それを根なきものにするのである。殊に他力教では、罪業なるものを向うにまはして、それと自力づくめに、闘爭しようとはしないのである。罪業を、云はば一種の跳躍臺(スプリング・ボールド)にして、それで淨土へ一飛びに飛び込むのである。

○妄念わ、つねのもの、やまのもの(ぬ)、
けゑも(消えも)せず、なむあみだぶのと(?)ぎになる。
これはよろこびのたね、なむあみだぶつ。
○さいちのたのしみや、なにがもと。
妄念のくよくよがもと、
これに出來たがなむあみだぶつ。
そのけ(それで)、あなたらちでも、
妄念を見て悔みなさんな、
くよくよ見て、悔むものは、ばかのををばか。

妄念を見ても徒らに悔悟の涙にくれるやうなことをするな。妄念は、常のもの、止まぬもの、消えぬもの、人間として生れた以上は、いつでも附いてまはるものなのだ。これを取りひしがうとするのは、バケツで焼夷彈を消さうとするやうなものだ、或は却つてそれをして燃え上らしめるかも知れない。それからそれが出たからと云つて消極的にただ泣いてくらして居ても、是れ亦何にもならぬ、馬鹿の大馬鹿でしかない。妄念の根源は自己自體のうちにあるのだ。その末葉にのみ取りすがつて居る限りは、それを何ともするわけに行かない。要は其の根源に向つて一大斧鉞を加へるより外ないのである。卽ち妄念をしてそのままに淨土の莊嚴たらしめるのである。さうしてそれが可能なのである。

○わたしや、うれし、
ぼんぶ（凡夫）のねぎり（根切り）をしてもろて、
あうてないも（有つてもないと）、をなじこと、
うれし、うれしのなむあみだぶつ。

まづ妄念・罪業・煩惱など云ふことについて、靈性的反省があり、何としても不安の念に驅られて止まぬと云ふことがあれば、才市のやうに、「白狀せえ、白狀せえ」である。併しこれは容易にできるものでない。刀折れ、矢つき、力もつきる時が來ないと、「白狀」できぬ、自己を捨てられぬ、自力を賴む一念がなくならぬ。すべての宗教的體驗はどうしても一たび此處までせりつめられねと不可能である。娑婆から極樂への近道はこの外にないのだ、これが人間の運命なのだ、神は必ずしも人間を徒らに苦しめるのでない、神自身が人間の悩みを悩むことによりて、自らの神性に徹するのだ。他力の信者が、「親の御慈悲」、「親の御恩」に感激しておかない所以のものは、實にここに在るのだ。あみださんが御苦勞なさつたと云ふのは、信者自身の心の悩みをあなたの上に投影したにすぎないのだと見てよい。

才市の娑婆観は實に左記の如くである。

○此の娑婆世界から極樂に生れる
早道わ、ほかにない。
やうぱり（やっぱり）此の娑婆世界なり。
娑婆の世界もなむあみだぶつ、
ごくらくの世界もなむあみだぶつ。
ありがたいな、ありがたいな、
さいちのこのめがさゐ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

○わたしや、しやわせ、をもをても（思うても見よ）みいよ。
なむあみだぶにしてもらい、
浮世から、なむあみだぶで、浄土たのしむ、
なむあみだぶに、むかい〔と?〕られて、
なむあみだぶにつれていなれる。

この故に、才市の娑婆観はやがてまた浄土観でもある。娑婆が浄土にうつり、浄土が娑婆にうつるのであるから、どちらか一つが目に入れば、他は自らそれについて來る。吾等は始めから浄土に居るのだと云つてもよく、娑婆は、假りの宿、道中だと見てもよいのだ。

○しやばも浄土もみなひとつ、
十方微塵世界も、わいがもの、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
○さいちがごくらく、どこにある。
心にみちて身にみちて、
なむあみだぶが、わしのごくらく。
○しやばせかいわ、ここのこと、
ごくらくのせかいも、ここのこと、
これわ、めのまく(?)きりを、ゆうこと。
○さいちやどこにねてをる、をるか。
しやばの浄土にねてをるよ。
をこされて、まいる、みだの浄土に。

六　信仰の健全性と中庸性——衆生濟度

所謂る自力宗でも、時によると、その宗教生活に、不健在なもの、中庸を離れたものが出現することがある。これは歐洲でも中世時代に出た變質的神祕主義の諸現象を見るとわかる。殊にこれが他力宗になると、情性的傾向の過多性とも云ふやうなものが出る心配がある。「ありがたい」・「もつたいない」・「おもしろい」・「うれしい」など云ふ感情がさきになつて、日日の社會的生活が第二義に落ちて行くことがある。宗教的・情性的生活には、またその一面に知性的・行爲的制約をもつたものがないといけない。卽ち靈性的直覺は、そのままでは社會性・行爲性を力強く發揮し得ないと云ふ傾向があるので、吾等は特に其の點に關して注意しなければならぬのである。才市の他力體驗には全くそれがない。それは、彼の淨土觀が娑婆觀と分離して居ないと云ふところに存するのである。

○ありがたいな。
　娑婆ですること、家業を營みすることが、
　淨土の莊嚴に、これがかわるぞよ。
　ふしぎだ、なにと（なんといふ）ふしぎでありますな。
なむあみだぶわ、どをゆう、ゑゑ（よい）くすりであろをかいな。

なむあみだぶわ、どをゆうよいくすりで、あろをかいな。

娑婆でする仕事が淨土の莊嚴であると云ふ考へ方は、一般に他力宗で云ふことかどうか知らぬ。が、此の書の著者から見ると、誠に吾が意を得たりと云ひたいのである。これは何でもないやうな考へであるやうに思はれる、また「さいちや、なんで仕事をするか、さいちや、なむあみだぶで、仕事をするよ」と云ふところから見ると、吾等日常の行爲が卽ち淨土を莊嚴するものでなくてはならぬ。所謂る、大工は大工で、木を切り、木を削つて、家を建て、商人は、算盤をはじき、兩手を打つてあきなひをする。「荷葉は團團として鏡よりも團(まど)かに、菱角は尖尖として錐よりも尖し」と、禪家ならば云ふところ、これがやがて淨土に於ける諸種の莊嚴行爲でなくてはならぬのである。それが動もすると、世間と淨土とが二つに分れて、世間的行爲は念佛行と沒交涉なる如くに感ぜられ、またそのやうに信じて、念佛は念佛、うきよはうきよ、煩惱惡業は煩惱惡業と、何れもそれぞれの分野を有する如くになることがある。他力行者の、往往にして背德行爲を何とも思はず、自肅の念慮に乏しいのを見るは、此の點に於て今一段の工夫を缺くからだと、自分は信ずる。何れにしても才市のやうに、いつも親の懷に抱かれて居る如く感ずるものには、日常の行動に於て却つて精彩を缺く憾を見ることがある。才市の信心は、實に淨土に徹し、兼ねて娑婆にも、また地獄にも徹して居たと云ふことは、他力宗史上に驚異の事實と認めなくてはならぬ。

○いまごろわ、さいちわ、どこにをる。
をやのふどころ、をやにだかれて。
いかに三毒一度にきても、われに心とらりやせん。
こころ一つは親にとられて、

　ごをんうれしや、なむあみだぶつ。
と歌つたり、また風でも引いて寝て居ると、
○ねてをれば、なむあみだぶの聲がする。
　をやにだかれて、をやにをびかれ、
なむあみだぶの乳をのませて、
　をやのか（顔）を見て、
　をやこのなさけ、ありがたや。
　こんなをやさま、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
などと、親のおじひをいただく心に溢れて居る才市は、日常の仕事の上で、如何にこれを活かして居るかと危ぶまれもしよう。

○うきよわ、はたらき、うむしろい（おもしろい）、
　このまま、をんれい、報謝わ、
御恩うれしや、なむあみだぶつ。
○むこ（向う）を三げんりよ（両隣り）となり、
　人に勝負をかうが、だいどく。
○びんぼすりや、また樂しみや深い、
　みだの淨土を、ここで樂しみ、

なむあみだぶつ。

○びんぼすりや、また貧乏が寶、

わしがたから、なむあみだぶつ。

日常の働きが卽ち佛恩報謝であるとすれば、さうしてその佛恩の深さ・大きさは親のおじひに同じいとすれば、他力の信者の日常生活は如何なるものであるべきか、——それは才市の場合で十分に看取可能であると信ぜられる。彼は、貧に處しても、富貴に處しても、到るところ可ならざるはなしであつたに相違ない。向う三軒兩隣りだけでなく、集團生活の全體に對して、勝負の心から全く隔絶して居たに相違ない。勝負と云ふは、鬪爭である、力の出しくらべである。これのあるところでは、人間は惡魔に轉落するものである。今日の世界情勢は如何にも切實にこれを證據して居る。才市は日本でも石州の邊鄙で人となつた、知性の廣さ・深さに於ては固より今日の吾等の比ではない。それ故、彼の見るところは狹からざるを得ない、それで彼の社會的行動の範圍も自ら廣くわたり得ない。併し彼は彼の環境に應じて佛恩報謝を行じたのである。

○さいちや、なむあみだぶで、しごとをするよ。

これを御開山に、をしゑられ、

御恩うれしや、なむあみだぶつ。

才市が仕事をするのでなくて、「なむあみだぶつ」が仕事をすることになると、彼の行住坐臥には自ら計らひを離れたものがあつたであらう。計らひを離れると云ふのは、仕事にわきめを振らぬと云ふ義である。彼は良き下駄作りであつたのだ。

ここで考へて見たいのは、彼は衆生濟度をどのやうな意味に解して居たかと云ふことである。前にも此の事に關して少しく觸れておいたが、才市の所謂る衆生濟度は、自分の仕事にいそしむと云ふ心持のやうである。自力宗の人達は、悟道の後、世間に出て衆生の教化に從事することなどを衆生濟度と云つて居る。灰頭土面とか、十字街頭に立つとか、異類中行とか云ふやうな文字がある。他力宗では、所謂る他力本願ですべてを彌陀の方につけて考へるのであるから、自分の方から世間へ能動的に働き出ると云ふ意識を持たぬと見てよからうと思ふ。

○ままならの(ぬ)、き(機)に、ままにさするぞ、極樂で、
　衆生さいどを、ままにさするぞ。

この歌の意義には猶はつきりしない點もあるが、その意は大約次のやうなものではなからうか。機が機である限り、それは不自由であるが、一旦極樂へ通ふ途がひらけて來ると、機はもとの不自由性から解放されて來る。機を不自由ならしめるものは、それが三毒五欲の巣窟だからである、他力はこれに妨げられて衆生濟度をままにし得ない。他力は必ず機を其の對象にする。さうしないと、その本分の働きを出し盡し得ない、卽ち衆生濟度が自由にできなくなる。三毒の此の身が他力にのりとられる時は、此の身は他力を受けて他力の働きを出すことになる。その働きと云ふのは、衆生濟度である、日日の行動そのものである、それは人間毎日の營みに外ならぬのである。この營みがままになると云ふは、自分のやつて居る仕事に全力を打ち込むの義である。『法華經』中「提婆品第十二」に、

「觀二三千大千世界一、乃至、無レ有下如二芥子許一非中是菩薩捨二身命一處上。」

と云ふ句がある。これほど深刻性を帶びた宗教的意識の表顯は餘りないと信ずるが、これを平たく吾等日常の言葉に直せば、自分が「なむあみだぶつ」になつて働くと云ふこと、自分の身を彌陀の意にまかせて、彼をしてその好むま

まに衆生濟度に從事せしめると云ふことなのである。機の面からすると、吾等人間としての日日の經營、それが法の面に轉じて見ると、兆載永劫の間の願行である。

○なむあみだぶのねいりばな、
　邪慳のさいちにをこされて、
　衆生濟度がせわしいよ、
はやくをきて申すべし、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

ここでは「なむあみだぶ」とさいちとの差別が判然せぬやうであるが、この判然せぬところに、「なむあみだぶのさいち」の面目が窺はれると云つてよからう。兎に角、他力宗の衆生濟度はすべて彌陀の本願の面で見るのであるから、邪慳の才市におこされた「なむあみだぶ」は、更にその馬力を加へて、下駄削りに精を出しつつ、「なむあみだぶつ」を稱へて居るものであらう。このやうにして、「なむあみだぶ」が下駄削りをやつて居るうちに、不圖「さいち」と云ふ人間が目を覺まして來る、さうして次のやうなものが、その口から迸り出る。

○わたしや、しやわせ、
　よるひるなしに、なむあみだぶの、
もんぜきさまに、あいどをし。(會ひ通し)
「これ、さいち、そのはずよの、
なむあみだぶつのなかに、をるもの。」

以上を書き終へてからまた一首、衆生濟度に關するものを覺帳から見出した。これで才市老の此の點に關する心持を益々明白にすることを得たと信ずる。

○このさいちわこ（子）をもたん、
をや（親）わもうとる（持つて居る）、
かに（金）をもたん。
をやはあみだで、こわなむで、
をやこそろをた、なむあみだぶつ、
しゆ上さいど（衆生濟度）の、をやこで、ま。

最後の「ま」の字、多少不明であるが、全體の意味に餘り關係をもたぬと信ずる。それで、此の詩は衆生濟度について何を云はんとするのか。これも亦前數首と同じく、阿彌陀と共に此世の仕事に勵むこと、それが卽ち衆生濟度だと云ふのである。他力宗では、往相廻向と還相廻向とを分ける。往相は淨土往生の義であり、還相は娑婆に却來するの義である。ただ念佛して往生するだけが他力宗でなくて、往生の後は直ちに此土へ還つて來て衆生のために働くこと——卽ち何れもをして菩提成就の途上に進ましめること——、それが却つて他力宗の本旨でなくてはならぬのである。淨土往生は自分だけですむことでなくて、われと他と倶に願はしいことである。これが大悲の旨に叶ふと云ふものだ。

併し、娑婆に却來して本當の意味に於て利他教化の業に從ふと云ふことの中には、淨土往生が旣にすんで居るとの義が含まれて居ることを忘れてはならぬ。卽ち吾等の此世に於ける働き——如何なる種類のものであつても——は、悉く六字名號の中でのものでなくてはならぬのである。才市の歌にあるやうに、「おやこそろうて、おやこで行ずる」

ところに、利他教化の眞實が現はれるのである。これが體得せられる時、此世の「稼業」を營むこと、吾等のすべてが、各〻その處とその時に應じて、その持てる力量の全部を盡し得ることになるのである。これが利他教化の大事業と云はれる所以である。『法華經』「提婆品第十二」の一句は實に這邊の消息を傳へて居る。

才市はどの位に『御文』を咀嚼して居たかは、その途の研究者にまかせるとして、自分の見るところでは、彼は蓮如上人などよりも一歩を進めて居るやうに考へるのである。元來他力宗の人〻は、その所謂る他力を賴むの心のみが強くて、何につけても消極的に受動的に働くと云ふことになつて居る。雜修雜行をすてると云ふことが直ちに、吾等の行爲から、積極的なもの、還相廻向的なもの、利他教化的なるものを奪ひ去るとの義でないことは云ふまでもないと信ずる。が、餘りに「當流の安心の一義」に中心點がおかれて、報恩謝德も亦口稱念佛だけですまされんとする傾向を、一般他力信仰者の間に作り上げたことは、頗る遺憾である。それは當時の壓迫階級へ對しての靈性的慰安が主となつたからの事だと考へられるが、今日に至りては、此の點に於ける一大反省と同時に一大轉向がなければならぬのである。才市が、稼業を營むこと、それが卽ち淨土の莊嚴だと云ふ點までその內省を進めたことは、實に他力思想展開史上に於ける驚異の一大事象だと、自分は考へたいのである。

一口に云ふと、今までの他力宗には封建的考へ方が多分に侵入して居る。これを十分に取り除かない限り、他力中の自力とでも云ふべきものは打ち建てられない。いくら他力が主要性を持つて居ても、主體性を維持して行くものがなくてはならぬ。或る意味で云へば、他力信仰の上に、知性が培はれなくてはならぬ、さうして、それと同時に大悲による集團生活的行動の面が開けて行かなくてはならぬ。大悲を彌陀にのみ還しておくべきでない、機法一體の機の上、なむの面にも、大いにそれを働かせ出すべきである。今までは、機法一體を法の上にのみ見て來た、これからは

御恩報謝を衆生の面にはたらかせて、ひと〻われ〻と共に悉皆成佛の途に上らんことを期すべきである。

七　才市の内生活と南無阿彌陀佛

八冊の覺帳を繰り返し讀んで居ると、才市が如何に徹底して「なむあみだぶつ」の眞只中に生きて居るかを感ぜずには居られない。さうしてその生活内容が各方面から委曲をつくして描寫せられて居るのを見ると、彼が文學的天賦のまた如何に豐かであつたかが窺はれる。彼はどこかで「目の見えぬのが仕合せだ、それで聽聞ができる」と云ふやうな意味を述べて居る。これは「目に文字がないから」と云ふことに考へてもよい。これは實際だ。或る意味では、吾等はいつも何かの學問なるものがあるので、それに心を奪はれて、自我の念を増長させてのみ居る。それから、何事をも抽象的に又は知性的に見るくせがついて、自己と云ふものの現實性・個一性・絶對性に對して、無關心とまでは行かないでも、殆んどそれに近いものになつてしまふ。これに反して、才市のやうに耳をのみ働かすことになると、他から受け入れるものが多くなる、自分の方から働き出すことが少なくなる。自我の念も、從つて高ぶらなくなる。それからまた、そのものを事實の上に其の身で觸れて見ぬと承知のできないやうになる。目には知性の分子が強く宿つて居る、耳には自己を空しうする機會がある。他力宗が「聽聞、聽聞」と云つて耳を重んずるのも、自らそこに理由のあることである。「才市や、目が薄いのぇ」と自ら尋ねて、「目が薄うあります、目は無常の使ひ、なむあみだぶを聞かすお手立(てだて)」だと云ふ才市は、能く此間の消息を洩らして居るのである。彼は、このやうにして養ひ得た靈性的

直覺の内容を、文字の美をからず、知性の計らひを求めずに、自然の天才にまかせて寫し出す。それで其の中には云ひ知れぬ自然法爾の白玉がころり〳〵ところがり出て居るのである。

併し白玉の光るのは、それだけでは光り出ないのである、これを光らすものが、それに添うて居なければならぬ。「添うて」と云ふと、何かが光そのものの外にあつて、それに附加物のやうに纏ひついて居るかのやうに考へられるも知れぬ。が、事實はさうでなく、光がそれで、それが光なのである。

○「さいちや、ありがたいのが、どをして知れた。」

「わしがつまらんで知れたのよ、

をやのをかげよ。」

この通りである。「あさまし」・「つまらん」がなかつたら、「ありがたい」も何もないのだ。光の多いところに影も亦多い、煩惱が繁るので名號も亦その光を増す。

○やみが月になるこ(ことは)た出來の(ぬ)、

月にてらされ、つきになる。

さいちがほどけになるこたできの(ぬ)。

名號不思議にてらしとられて、

なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

また云ふ、

○影を見よ、娑婆の光も影がある。

光りのおかげで影がみゑるぞ。
影を見よ。光明の光りのかげで、
影が見ゑるぞ。
浄土の影がこれでわかるぞ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

このわけで「なむあみだぶ」を強く感ずるところには、必ずそれを感ぜしめずにはおかぬものがある。才市が何か云ふと、「あさまし」を幾度も繰り返さねば承知せぬのは、このわけである。

○あさましがらないならば、
わたしや、をてらに参るま〔い〕。
あさましが、わしが、しやわせ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

それで、彼は「才市や、恥知らず、恥知らずは此處に居る」と云ひつつ、直ちに「なむあみだぶと此處に居る」と結んで居る。

○煩悩わ、なにをもわば(思はば)思ゑ、
南無の錠がをろしてあるよ。
あみだぶつで、なけらにや、あかの(ぬ)。
あけりや六字のなむあみだぶつ。

才市は煩悩に錠を卸しておいたと云ふが、またその根を切つてしまつたとも云ふ、また「そら出た、そら出た」とも云ふ。何れにしても彼は三毒五欲のために責め苦しめられることはないのである。「煩悩は何を思はば思へ」で、不關焉の没交渉である。

○「さいち、こころに何がある。」
「さいち、こころに、地獄があるよ。
日にちまいにち(毎日)炎がもゑる。
目にわ見ゑねど、これが正をこ(證據)を。
ありがたいな。
をやさまが、わしのこころい(に?)
なむあみだぶと、とろけやい。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」

地獄の炎に包まれて居ると云ふことが、即ち彌陀の光明に照らされて居ることなのである。光明をうれしみて、ありがたいと思ふのは、即ちまた地獄の炎が確かめる所以なのである。併し炎を光から分離して、それに楽しみを感ずるのでないことは云ふまでもない。それは彌陀の光にまだ照らし出されない人の場合である。才市の如き場合では、地獄の炎――娑婆のいとなみと云つてもよいが――、それが直ちに浄土の荘厳なのである。ここに他力の不思議がある。

○「さいちわ、なにがたのしみかへ。」
「さいちが、たのしみわ、悪業煩悩が、

さいちが、たのしみであります。」
「はあないかへ（それだけ?）。」
「まひとつあります。」
「ゆうてみ（云って見よ）。」
「へ、ひとつわ、なむあみだぶが、
ねつきになうて（皆荷なって?）、やんなさります。
ありがとをあります。」

「ありがたい」と「あさまし」、「菩提」と「煩悩」、「淨土」と「地獄」など云ふ矛盾は、知性の上では中〻に解け難いのである、哲學者の胸腹病である。併しこれが何かの工夫で解けないと、人間は永遠に苦しむより外ない。知性の上で容易に解けないから、それは解けぬもので、人間はいつも悩み抜かなければならぬと云ふことはない。苦しみを苦しむと云ふことは、それから遁れることができると云ふ意義でなくてはならぬ。これが可能であると云ふところに、宗教の存在がある、才市のやうな人物が出るのである。他力宗は、すべての矛盾・不安・行詰りを、「なむあみだぶつ」と云ふ名號の上で解消するのである。才市の歌が「なむあみだぶつ」で終り、またそれがやたらに繰り返されるのは、この故である。

○あさまし、あさまし、よるひるなしの、
あさまし、あさまし。
ありがたい、ありがたい、よるひるなしの、

ありがたい、ありがたい。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

否定と肯定とを、そのまま並べて、これを括るに「なむあみだぶつ」を以てして、その外に一句子を添へぬ、――これが他力宗の安心である。禪家は、竹篦を持ち出して、「竹篦だと云へば觸れる、竹篦と云はなければ背く、背かず、觸れずに何と云ふ」と迫つて來る。或る人はその竹篦を奪ひ取つて叩き折つたと云ふ。また或る人はそれを振りまはして見せたとも云ふ。ふつてもをつても同じ竹篦だ。禪者の行爲は何だか頗るエニグマティクであるが、さうして一寸近寄りにくいやうにも見えるが、つまりは「なむあみだぶつ」の外に出ない。併し「なむあみだぶつ」には、またそれ獨得の境地があるので、それは必ずしも禪者の了解を許すとは云はれないのである。

「なむあみだぶつ」の中に包まれて生きて居る才市は自ら「十方微塵世界を佛や菩薩や親さまと遊んでをる」ことになる。彼等はいづれも「なむあみだぶ」中の人ゝである。彌陀はその正覺を成就する始めに「たとひわれ佛を得たらんに、十方世界の無量の諸佛、悉く咨嗟して、わが名を稱せずば」と誓願して居る。「わが名を咨嗟する」とは、卽ち彌陀と同質になるとの義に外ならぬ。彌陀既に正覺を成じた、才市も亦既に正覺を成じた、十方の諸佛菩薩も亦豈に既に正覺を成ぜざらんやである。

○わたしや、いま、娑婆で、
法界諸佛に護られてをるぞ、
うれしや、なむあみだぶつ。

此の理をおすと、蓮如上人――近代他力の大宗匠――も亦十方諸佛菩薩中の人であり、才市自身も亦上人と手を取つて、娑婆ならぬ淨土、又は淨土ならぬ娑婆に遊履して居ることになる。才市は、鉋の動くにつれて、いつかこの事實に撞著した。

○蓮如さまが、歸命盡十方如來さんでありましたに、
　ちいとも、知らずにをりました。
　あさまし、あさまし、
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

つづいてまた、

○「さいちよい、蓮如さまわ、
　極樂の蓮如さまかい。」
　「いや、そをじや〔な〕い。蓮如さまが、
　このさいちが蓮如さまで。
　なむあみだぶつ。」
○蓮如さま、あみだか、
　わしがなむあみだぶか、
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
○れんによさま、ごかい三（御開山）で、

あうたとき、あみださんで、
あうたとき、いま(今)にしれたが、
なむあみだぶつ。
○獨りでとなゑるぶつ(佛)と思うなよ、
さいちと、しやか(釋迦)と、あみだぶつ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
○にようらいさん、よい。
れんによさまわ、ごくらくを片手に、
このさいちを片手にして、
法をきかせて下さるよ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

娑婆の世界ではどうしても隔たりがある。「なむあみだぶつ」の世界ではそれがない、相卽相入である、事事無礙である。それで才市は、御開山と共に在り、蓮如上人と共にあり、また兼ねて諸佛・諸菩薩と共にあるのである、娑婆に於ける道伴れではないのだ。

○ふたりづれ。
ぼんぶ(凡夫)ふたりにかわ(皮)がある。
みだとわたしにかわわない。

機法一體、なむあみだぶつ。
○子の心、子の心わ、親の心よ、
親の心、親の心わ、子の心。
親子の心、ふたつなし。ひとつ心。
機法一體、なむあみだぶつ。
なむあみだぶのほかなし、
なむあみだぶを助けたり、
なむあみだぶに助けられたり。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。
○「いきゆを正三（一休和尚さん）と、れんによ三（蓮如さん）と、なかのよいこと、
こころひとつで、それがさいちも、うらやましいよ。」
「さいちもなかまにゐれて（入れて）やろか。」
「さいちやをやがをりまする。」
「さいちがをやわなんとゆう。」
「さいちがをやわ、あみだともをす（申す）。」
「よし、よし、をやとい正にゐれて（一緒に入れて）やろを。」
「さよなら、をねがい、もをします。」

ごをんうれしや、なむあみだぶつ、
をやがあなたのをせわ(御世話)になるか。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。」

最後の問答には殊に感興をひくものがある。自分と一休と蓮如とが、共に一阿彌陀の下で御世話になつて居ると云ふ普通の考へを逆にして、一休や蓮如の仲間へ、自分とおやさまとが這入つて、そのお世話になり、さうしてそれが「なむあみだぶつ」のごおんと云ふことになるのである。これに關聯して注意すべきは、才市が「なむあみだぶつ」を繰り返す場合、それはただの口稱ではなく、また所謂る御恩報謝の念佛でなくして、「なむ」の機と「あみだ」の法とが一體となつて居るその當體を見て居ることである。それは正覺の一念のところに名體不二なるものなのである。これが才市の「なむあみだぶつ」である。彼の內面生活はこのものの生活である。

一般に云ふ他力信者の場合では、「なむあみだぶつ」はただの口稱念佛(くしょう)でしかないのであるが、才市のも亦さうだと片付けてはならぬ。彼はいつも自らの心のうちに「なむ」と「あみだぶつ」とが一體不二となつて居るのを忘れないのである。「心の內」と云つたり、「忘れない」と云つたりすると、全く「矢、新羅を過ぐる」の感あるが、言葉の上に云ひ顯はさなければならぬやうになつて居る人間自覺の制約は、いつも間の拔けたことを行ふのである。これも亦「あさまし、あさまし」の一實例である。

八　淨土と娑婆

淨土と娑婆との關係が、才市の信仰の上に如何なる樣式で取り入れられて居たか。これは殊更に取り上げて述べ立てるほどでもないと思ふ。何故かと云ふに、上來の引用で大體の方向はつけられると信ずるからである。併し、彼の歌には此の點を詠んだものがあるので、少し採錄する。

娑婆と淨土との問題は、「あさまし」と「ありがたい」・「たのしみ」・「よろこび」との問題であり、また、煩惱と菩提、まよひとさとり、才市と阿彌陀又は親さまとの問題でもある。この兩立は人間存在の根柢に横はつて居るもの、これが何かの形で解消すれば、人生の能事了はれりで、宗教もわかつたと云ふことになる。

○わたしや、しやわせ、しなずに（死なずに）、まいる。
いきさせて（生きさせて）參る上（淨土）をどが、
なむあみだぶつ。

○なむあみだぶに、まいらせて、
しなずにまいる、
なむあみだぶに。

生きたままで淨土へ參ると云ふことになると、此の娑婆がそのままで淨土でなくてはならぬ。またこれを逆に云ふと、淨土卽ちあみだの國土は、その「なむあみだぶつ」と共に此土へ乘り移つて居るとの義である。それ故、「なむあみだぶつ」の眞實義に徹底したものの世界觀は、娑婆卽淨土・淨土卽娑婆でなくてはならぬ。併しこれは論理の上での一般的措定ではない。ただ他力信仰の源底に沈み得たもののみの感得である。

○ねんぶつわ、生きながら、得てをるぶつ(佛)で、
　臨終まで申すねんぶつ。

○ねんぶつわ、生きながらゐた念佛で、
うきよ(浮世)たつまで、もろうた念佛。

○さきのよを、ここでたのしむ、
　をやのさいそく。

親に催促せられて、「さきのよ」、卽ち後生、卽ち淨土を、「ここでたのしむ」と云ふのは、淨土卽娑婆・娑婆卽淨土である。これを媒介してくれたのが「おや」である。他力宗に於ける「おや」の觀念には實に深厚なものがある。これは、自分が今まで求めて得なかつた所有心(あらゆる)の苦しみを、他力の方へ投げかけて、これをみだが、五劫思惟の本願、兆載永劫の行業に歸するのであるから、さうしてそれから救はれた今の喜びを味はふのであるから、おやの御恩と云ふ感じは人間として入信者の心の中に自ら涌き出るわけである。それで彼は云ふ、

○たのしみわ、胸のゐど(井戸)からわいて出る。
　これがたのしみ、むねのむくむく、

なむあみだぶつ。
○わたしや、何ともないのに、
うれし御慈悲が胸にわきでる、
なむあみだぶつ。
○「わたしや、こまうた（こまった）ことがある、
むねにくわんぎのあげたとき、
これをかくことできません。」
「なむあみだぶとゆうてかけ。」

この喜びを自分に歸する時、危險がある、それで才市はいつも「才市や、よろこびあてにするぢやない」と云つて居る。自分に歸するのは自力の取り方であると考へてよからう。自力の悟りも亦もとを正せば自力の作用とは云へないものであるが、兎に角自力宗では、すべての努力――解脱への努力――は自己心內から始まるものときめておく故、本來無繩自縛でも、自の出發點を忘れないで居る傾向を存する。他力宗に在りては始めからこのやうな見方を絶對に拒絶してかかるのである。これは他力宗が、自力宗のまづ知性の地盤に向つて一刀を下すのに反して、罪業の深重、地獄行の必定から、情性的出發をやるからであらう。知性は自分の力を信じすぎる傾向をもち、情性は、その暖かさ、或はその冷たさ、或はその激しさに於て、却つてその弱さを感ずるものである。情性から始まるものは自ら（おのづか）他力的とならざるを得ないのである。それで、才市は親子の關係に於て他力信仰の核心を描寫せんとするのである。

○をやのこころわ、ふじきなこころ、

こをたのしむをやのこころよ、
をやのこころわ、こどもにくるよ。
こどもこころわ、をやにいく、
なむあみだぶにもつれられ。

○これが、をやのなむあみだぶつ。
これが、わたしのなむあみだぶつ。
これ〔が〕、せかい(世界)のなむあみだぶつ。
これが、こくう(虚空)のなむあみだぶつ。
わしのせかいも、こくうも、ひとつ。
をやのこころのかたまり(塊り)でできた。
こころにをさめとられて(収め取られて)、これがあんしん。

註　此の一首は、大正十年、七十二歳の作である長篇より抜く。

最後の一篇中に讀まれた思想から推して行くと、親と子とは「なむあみだぶつ」に於て一であると云ふところから出發して、世界も虚空も皆悉く其の中に包まれて居ることになる。つまり、何もかも「おやのこころ一つの塊り(かたま)」に外ならぬことになるのである。娑婆も浄土も――もしこの外に尚ほ十方微塵の世界や「虚空界」があるとすれば、それも含めて――一切がつさいが、「おやのこころ」に収め取られる、さうしてそれが「なむあみだぶつ」なのである。

おやは佛教思想では大悲の象徴である。

○あさましや、
さいちこころの火の中に、
大悲の親わ、寝ずのばん、
もゑるき(機)をひきとりなさる、
をやの御慈悲で。

九　親と子――花壻と花嫁

親子關係で聯想するのは、佛教以外の宗教では、人間愛の代表的なものとして夫婦愛を持ち出すのが常のやうである。キリスト教などでは、花壻・花嫁の關係でキリストと信者との間柄を記述せんとする。印度教や囘教でもこの傾向がある。カビルの詩から一例を引くと左記がある。

「わが戀しき人と相別れては、この心のわびしさは喩へんかたない。われは日中に何等の慰みを得ぬ。さうして夜は眠ることができぬ。われは誰に此の戀を告げようか。黑い夜が來た、刻刻に時は移り行く。主なる人の在まさぬが故に、わが心は驚き慄く。戀しき人と相逢ふより樂しきこと、何れの世にあらうか。」

これは一例にすぎないが、今多くを語る餘裕をもたぬ。キリスト教ではソロモンの「愛の歌」を象徵的に解釋して、性愛的なものを宗教感情の中に織り込んで來た。それからキリスト教中には、「親子」と云ふよりも「父子」が目につく。東洋では、親と云ふと、父も母も含めて、慈愛の塊りである。佛教はこの慈愛を大慈大悲の人間性化したものと見て居る。殊に他力宗では親の字義に尋常一様ならぬ重さをおくのである、卽ち親は絕對他力愛そのものだと云ふことになつた。才市が親のおじひをほめたたへるのが頗る目につくのである。東洋的愛の最も純なるものがここに表現せられると云つてよい。

キリスト教の父子の觀念は大分他力宗のと違ふ。キリスト教の父と、後者の親との間には可なり隔たりがある。これはキリスト教が歷史的にユダヤ的神の思想に影響せられるところが多いからであらうか。神なる父は畏敬の對象で、他力の親ほどに絕對愛の持主にはなれないやうだ。

「全地は主を畏れ、
世界に住める凡ての人は主を恐れかしこむべし。
そは主、仰せたまへば、その如く成り、
命じ給へば、立てるが故なり。……。」（詩篇、三三・八―九）

これは『舊約書』の「詩篇」から手當り次第に拔き取つたものであるが、キリスト教の父はまた主である、絕對威力の專制君主であるから、「あなた、わたしの心を淨土になさる」などと、親しく呼びかける心持にはなれない對象である。これに反して他力の親さまには、畏しくて、縮みあがるやうな氣は出ないのである。

○うれしや、淨土戀しや、なむあみだぶつ、
淨土の乳わ、なむあみだぶつ、
さいちや此の乳のんでをる、
わたしやをやさまこゐしい、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

このやうな見方がキリスト教に許されるかどうか、自分にはわからぬが、他力宗のおやはこどもを罰することをしないのが、その最も特異性だと云つてよい。「だいひのおやわ、じひばかり、ごおんうれしや、なむあみだぶつ」と才市

は云ふが、そのやうにおやは絶對慈悲で、衆生の罪業を責めることは決してしないのだ。衆生は固より罪業性をもつた存在なのであるから、それから離れることは不可能である。ただ他力が加はることによつてのみ、淨土往生が可能である。

○わしの後生わ、をやにまかせて、
　をやにまかせて、わたしわ稼業。
　稼業する身を、をやにとられて、
　ごをんうれしや、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

　個人個人の稼業は必ずしも罪業ではないが、この稼業のあるが故に、人間は色〻の罪作りをやる。牛を殺してその肉を食べるでないまでも、どこかを歩めば必ず何かの形で殺生をする。所謂る「自然の征服」は、何かの意味で自然に對する冒瀆である。自己を考へるたびに、それは他己を排するの氣分になるのが常である。佛教ではこれを人間の惡業と云ふのである、これは、個と云ふものが認められるところでは、何ともしやうのないものである。この業繫から逸脱せんには、どうしても絶對他力に憑依しなければならぬのだ。佛教の罪業觀は、倫理性のものでなくて、人間の宗教性から出發する。キリスト教のは、多分に倫理性を帯びて居る、或はその範圍を出ないと云はれぬこともない。それで、愛の神の一面には忿怒の他の面がある。これに觸れると、人間はひたすらに消え入るばかりである。キリスト教の倫理性は、その強いところで、またその短處だと云はれぬこともなからうか。

　才市の大悲觀には左の如きがある。

○かたれ(ぬ)のものが、二つある、

死ぬることにわ、かたらやせの(ぬ)。
大悲のをやに、かたりやせの(ぬ)。
わたしや八億四千の力、
これで相撲とつても、
みだがとてもかたれの(ぬ)。
大悲のをやに自力我慢でかたりやせの(ぬ)。
こんなさいちまけて見なされ。
大悲のをやにかうて(勝ちて)、
地獄にをちるより、まけて淨土に参るが、よかろを。
まいて(まして)ごせ(後生?)よのごせいぐわん(御誓願)、
をやのをじひにはからわれ、
なむあみだぶつ。
わが身の如く、きるにきられぬ一つ身よ、
機法一體なむあみだぶつ。

親子一體、機法一體と云ふのが、他力宗の眼目である。さうして親の考への中には少しも主が這入つて居ない。主が這入つて居ると、主と従と云ふことになつて、其の間に同一性の浸透を妨げるものがあると考へられる。始めから親と子としておくと、親は子でなくて却つて子を包むものであると云ふことになる。神は主であり、自分は従僕であ

るとすると、上下の區別もあり、權威の差等もあつて、其の間に力の關係が生じて來る。力にはどうしても知性的思惟卽ち分別の計らひが這入り込む餘地が出來る。が、親子になると、差別はあつても、其の間に自然の親愛味がある。從僕が主人についてまはるのと違つて、親と子――殊に東西もわからぬひ弱な子供――になると、其の間に自ら手をひかれて行くと云ふことになる。他力宗は此の點に於てキリスト敎よりも純粹な情性的なものを持つて居ると云つてよい。

○子の心、子の心わ、親の心よ。
親の心、親の心わ、子の心。
親子の心、二つなし、
ひとつ心、機法一體、なむあみだぶつ。
なむあみだぶの外なし。
なむあみだぶを助けたり、
なむあみだぶに助けられたり。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

才市はこの機法一體をどう云ふふうに感じたか。學得底では何とでも理窟を云ひ得るのであるが、彼の場合では、何もかも體得の上で、自然の發露であるから、その吐出(アタレンス)にも亦自らその響きが讀み取られる。

○さいちこころをなむあみだぶに、してもらい。
機からでるのか、なむあみだぶつ、

法からでるのか、なむあみだぶつ。
機法一體のなむあみだぶつはここのこと。
わけてゆうたら、このとをり。
機法一體のあじわ（味）字にもかかれの（ぬ）。
ごをんうれしや、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

思想の上では、機と法とを分けたり、娑婆と浄土、わしとあなたを分けて見るが、實地にこれを直覺する境地では、字にも書かれず、口にも云はれぬのである。ただ人間は、知性――よいものか、わるいものか、わからぬ――と云ふものを持つて生れたのが業である、あれと云つたり、これと云つたりする。それで却つて物事を紛糾さしてしまふのであるが、言を以て言を遣るより外ない。才市の覺帳の如きを讀めば、這裡の消息は自らよくわかる。彼の所言は悉く「味」である。それ故に、彼は說教などで必ず覺え込んだと思はれる他力宗の術語を使用することが稀である。

彼の心境は、概して云ふと、機と法との對抗的關係を基として展開すると云つてよいと思ふ。前述のやうに、この對抗は他力的意識の各面に渉つて現はれるのであるが、彼はそれらに對して餘り關心を持たぬ。ただ「あさまし」の心が一轉機を示してくれさへすれば、それで萬事が片付くのである。淨土の眞實報土があるとか、邊地・懈慢・疑城・胎宮があるとかないとか云ふこと、誓願がどう、名號がどうと云ふやうなことには、彼は全く頓著せぬのである。むつかしい教義は何れもさもあらばあれである。

○りん十（臨終）まつことなし、
いまがりん十、

なむあみだぶつ。

これだけですんで居る。死なぬさきも、死んでからも、ただあなたまかせである。「わたしや、しやわせ、久遠劫の、そのむかし、おやの御慈悲に養はれ、御恩うれしや、なむあみだぶつ」、——娑婆に居る間はこれで何の不足もないのだ。此の點で彼は他力安心の至要をつかんで居る。彼の自力の機は焼鮒(やけぶな)になつた。それが他力の法に活きかへつて、新たな生涯を營むことになつた。法義を云ふことにすれば、機法一體以上に出ないで、それでもう十分なのである。

○さいちのふるて(古手)が、ぜ(銭)にになる、
なむあみだぶに、これをかわれて、
さいちのこころがいきもどり、
ごきゆせき(御舊跡)のやけぶな(焼鮒)が、いきてをゐぐ(泳ぐ)ごとくなり。
やけぶなに、みだのこころが、そめつくばかり、
さいちもやけぶな、
みだのこころが、そめつくばかり。

さいちが全くの焼鮒になると云ふことは、自力の心を捨てたと云ふことで、即ち絶對受動態に這入つたと云ふ意義である。受動的になるとは、機械になつて、人の手が電力か何かで動かされると云ふことではない。此の種の受動態は宗教的なものでない。唯物主義の稱へられるところでは、そのやうなものも考へられないではあるまいが、苟くも宗教意識の働いて居るところでは、機械性・自働性(オートマン)・頑石性など云ふものはない。それで、才市はその體驗の上から、その「こころがいきもどり」と云つて居る。「活きもどり」の一句に氣をつけて見なくてはならぬ。宗教にはこの蘇

息底の境地を缺くことはできぬ。やけぶなの如くになつて居るものが、いき吹きかへして、またもとの生魚となつて游ぎまはらなくてはならぬ。機法一體は空間的又は靜態的に考へられるべきでない。いつも「魚躍つて淵に在り、鳥飛んで天に戻(いた)る」ものがなくてはならぬ、また「魚躍つて魚の如く、鳥飛んで鳥の如し」でもよい。兎に角、活鱍鱍地の消息が傳へられないところでは、宗教生活はあり得ない。赤子が親の懷に抱かれてただ眠つて居るだけでは、本當の他力ではない。赤子にはまた赤子の生涯がある、泣いたりわめいたりすることもある、大小便を垂れることもある。これを自力の活動と云へば、他力の中にも自力の動きがある。ただ此の自力が、一種の表面性に止まつて、自我の根を張つて居なからんことを要する。

キリスト教徒、特にミスチクと稱せられる人々の中でも、此の絕對受動性の宗教生活が稱へられる。ただ前にも云つたやうに、キリスト教徒は機法一體觀の上に性愛的なものを强調する傾向が見られる。それは吾等の「魂(ソール)」と云ふものを女性化して、これに對する神を男性に見立て、花嫁と花壻との關係を兩者間に求めんとするのである。

「神の花壻は、人間のたましひがもてる樣々の力を奪ひ取つて、これを眠りの狀態におく、さうしてその眠りたるや快適無比でまた安靜を極めたものだと云ふのである。彼女(たましひ)はこの眠りの中で平和の夢を樂しみつつ、而もそれが何であるかに氣付かないのである。其の眠りたるや實に柔らかな心地よい靜けさである。云云。」(モリノ著『靈性への導き』)

「さうして唯一至純の神靈——純化せられたたましひは官能的な如何なるものをも攝取しないから——、この至純の神靈はたましひを制御して、彼女の中に神的證覺をつぎこむ。これは最も純潔で完全な融合に缺くべからざる知識である。」(同上)

このやうな敍述は他力宗には見られない。モリノは、十七世紀の末頃、異端者として獄中の人となり、毒殺せられたとの噂もあるが、彼の如き思想は神祕主義的キリスト教者の中に傳播して居るのである。彼が刑せられたのは、教會の統制に服せず、個人的信仰を强調したからのことである。他力宗にも異安心調べなるものがあるが、それは自力か他力かを判斷しようと云ふのである、個人個人の信仰判斷にまで立ち入ることはないのである。それは何れにしても、機法の關係を性的合歡に見立てることはない、いつも親子の情愛の中に他力の動きを認覺するのである。

何れにしても、機と法との關係を、キリスト教では性愛的なものに見立てる傾向の濃厚なるに對比して、他力教に在りては、これを親子の間柄に見て、さうしてその子の持てるすべてを親に歸せんとするのである。この對比は色々の方面から見て頗る興味あるものである。東西民族の心理型の相異とも見られるし、またその反映として、キリスト教との本質的對蹠とも考へられる。

十　南無阿彌陀佛の本體

この課題は、直ちに宗教そのものの根本的課題として、宗教學者の夙に研鑽を怠らなかつたところのものである。今は一般的見地からこの問題に觸れないでおく。才市の他力意識の上にこれが如何なる光影を投げて居たか、今また改めてこれを見ることにする。併しこれも容易でない。

○わしの機の潮、ざんぎのしをで、
　あなた御慈悲は歡喜のしをで、
　これがひとつのなむあみだぶつ。

一枚おいて、同じ歌で、最後の一行が、

　わしとあなたでなむあみだぶつ。

となつて居る。一日を隔てて同じやうな氣分が涌いて出たものであらう。機と法とを満干の潮に喩へたのは他にもあつた。分けて見るとひきしほとさししほになるが、それが一つになる時、それを「なむあみだぶつ」と云ふのだと云ふ思想は、才市の覺帳の全部にわたつて流れて居るのである。潮を波とすれば、波と水との、二にして一、一にして二であることは、大乘佛教通有の教である。

○もろた、もろたと、あなたをもろた、
　あなたもろたが、なむあみだぶつ。

抽象的に云ふと、わしとあなたが一つになる、その一つが「なむあみだぶつ」だと云ふことになるが、才市その人の己身の上での體驗では、あなたを貰ふのである、また、「そだてとられる」のである。(「今日も、來る日も、さきの世も、なむあみだぶにそだてとられて」。)「まるでとられる」のである、「なむあみだぶの中にをる」のである、「ぼんのを(煩惱)ぐるみに、こころとられる」のである、「みなとられる」のである、向うから「當つて來る」のである、「流れて來る」のである、「のせられる」のである、「やきつけられる」のである、「てらしとられる」のである、「たすけられる」のである、「ぬくめとられる」のである、「とりしめられる」のである。ここには神學的や哲學的又は論理的な意味が含まれて居ない。ただ個人的・社會的・人事的關係の上で、すべてが最も具體的に、さうして生々(いきいき)とした方法で、體驗を、そのままに、率直に敍し去るのである。才市の宗教生活では、冷たいもの、空疎なものは、一つもないのである。彼の「なむあみだぶつ」はこのやうな暖かさをもつて居る。

さうすると、彼の「なむあみだぶつ」なるものは何か。

一般には、ただこれを六字の名號にして、南無は歸命なり、阿彌陀佛は智慧なり光明なりとする。さうしてこの名號を稱ふると、阿彌陀佛及び其の外一切の諸佛を見ることができるとか、また八十億劫の生死の重罪を除滅するとか、澤山の菩薩に迎へとられて淨土に往生するとか云ふのである。卽ち六字の名號なるものは一種の呪文のやうなもので、これを執持することによりて、前述のやうな光明に攝取せられると考へられるのである。併し、それだけでは理論の構成が十分ならぬので、信心と云ふこと、本願と云ふことなどが持ち出されて、「本願や名號、名號や本願、本願や

行者、行者や本願」と云ふことになるのである。これで六字の意味がいくらかわかつたやうにも思はれようが、その實は、これだけでは何にもならぬ。隨分と講師達の理論づけを必要とする。併しいくら理論づけをしても、それは、行者の方では中々に受け入れられないのが普通である。それ故、名號の體は何かと云ふことになると、容易に返事ができぬ。

他力宗の教理に於ては、餘り知るところがないのであるが、「なむあみだぶつ」を「なむ」と「あみだぶつ」に分解して、なむは機、あみだは法として、その一體のところに他力信心の體を見んとするのは、蓮如上人に至りて殊に强調せられたものでないのか知らん。『安心決定鈔』には、「機法一體の正覺は、名體不二なるゆゑに、これを口にとなふるを、南無阿彌陀佛といふ」ことがある。蓮如上人の所述は、これに基づくものか否かを知らぬが、上人は、南無を以て極樂へ往生せんと願ふ衆生であるとし、阿彌陀佛を以て、かくの如く願ふ衆生をあはれみて、無始曠劫よりこのかた罪作りの彼等を自らの光明裡に攝取しつつ極樂に往生せしめるこころだと云ふのである。このこころが衆生の願心と合致する時、他力信心が確立する。この信心のすがたが「なむあみだぶつ」だと、上人は說く。

これを彌陀の方から見ると、次の如くになる。

「されば南無阿彌陀佛とまうす六字の體は、いかなるこゝろぞといふに、阿彌陀如來を一向に賴めば、佛その衆生をよくしろしめして、すくひたまへる御すがたを、この南無阿彌陀佛の六字に、あらはしたまふと思ふべきなり。」(御文章)

また云ふ、

「さればこの南無阿彌陀佛の體は、われらを阿彌陀佛のたすけたまへる支證のために、御名をこの南無阿彌陀佛

の六字にあらはしたまへるなり。」(御文章)

これで見ると、「なむあみだぶつ」は、向うから發願し、向うから廻向して、「われらが往生すべき他力信心のいはれを表はし給へる御名」と云ふことになる。ここに「信心のいはれ」と云ふは、「助けたまへる御すがた」と同意義であらう。

果して然りとすれば、「なむあみだぶつ」の體は、他力信心決定の姿で、これを文字に表はして、また「なむあみだぶつ」の名號にしたものと謂つてよからうか。つまり「なむあみだぶつ」は、今は本來の字義に解せられなくなつて、信心決定又は正覺の事實そのものを指すことになつたのである。此の事實卽ち體驗そのものに名をつけて、「なむあみだぶつ」と云ふことになつたのである。六字の名號は卽ち信仰確立の事實がそれだと云ふのだとすれば、名號の繰返しは、この事實を意識の上から取り去られぬやうにすることだと云つてもよからう。

「一流安心の體といふ事、南無阿彌陀佛の六字のすがたなりとしるべし。」(御文章)

六字はもはや單なる名號でなくて安心そのものの姿である。更に云ひ換へれば、才市の場合にすれば、才市其の人に外ならずである。

○あさまし、あさまし、
よるひるなしの、あさまし、あさまし。
ありがたい、ありがたい。
よるひるなしの、ありがたい、ありがたい。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

ここに云ふ「なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」は、ただの念佛稱名ではないのである。「あさまし」の機が直ちに「ありがたい、ありがたい」の法である、この機と法とは別別になつて、時間的に繼起するのでなくて、夜晝、かまひなしの同時頓起である。二つの相容れないものが、そのままで存立する、――これが「なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」である、信心決定の體である、姿である、名である。外の場合は兎に角、才市の場合では、「なむあみだぶつ」は絶對の一句である。對象をもつた念佛ではないのである、念佛が念佛を申すのである。機も、法も、一體も、何もないところから迸り出づる一句子である。「あなた、わしにきて、ねんぶつ申して、なんまんだぶつ」である、また「ほどけからほどけを思ふこころこそ、ほどけのこころ、なむあみだぶつ」である。更に云ひかへると、

○をのずから、わきでるぶつわ、
　ぶつのなかから、ぶつをもろをた、
　ぶつのなかから。

今少しこれを説明的なものにすると、左の如くに歌はれる。

○なむあみだぶとみださまわ、
　ひとつもので、ふたつがないよ、
　なむあみだぶが、わたくしで、
　みださまが、をやさまで、
　これがひとつのなむあみだぶつ。
　ごをんうれしや、なむあみだぶつ。

才市の覺帳には同じやうな意味が幾重にも繰り返されて出て來る。更に一例を示すと、これである。

○ほどけからほどけもろをて、
　なむあみだぶつ、
　なむあみだが、わしのほどけよ。

「ほどけからほどけ〔を〕貰うた」ものはまた佛である、才市はほどけである、さうして其の佛が「なむあみだぶつ」であれば、才市は直ちに是れ乾坤只一人の「なむあみだぶつ」でなければならぬ。才市が何か云ふと、「才市よい」と呼びかけて何かの自問自答をやつてから、最後に「なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」で結んで居る。これはただ名號を稱へると云ふことでなくて、才市自ら(みづか)が自ら(みづか)を呼ぶのである。昔し禪者が自分の名を呼んで自ら答へて、「應、應」と云つたと同じ心行である。

キリスト教の人は神を純粹な存在(エッセ)だと云ふが、ただそれだけでは、色も香もないことになつて、人間としては手の著けやうがない。それでただの存在が言葉(ロゴス)になる、聲になる、これで神は人間になつたと云つてよい、また神はその自(みづか)の中にあるものを悉く云ひ表はしたと云つてよい。それは何故かと云ふに、神が言葉になり、聲になることによつて、自ら(みづか)に向つて立つものを作ることになり、ここに對峙の世界が成立する。これが「太初(はじめ)に言(ことば)あり」である。言(ことば)が卽ち太初そのものであり、言(ことば)が神である。存在(エッセ)は第一人稱である、これが言になつて第二人稱が出來る。光だけの世界と云ふものはない、それは無である。光があれば必ず影がある、この影で光が見えるのである。神は第二人稱を持つことによりて、第一人稱に歸るのである。神は言(ことば)になつて、自ら(みづか)から出る、さうしてこの出ることによつて始めて自ら(みづか)に歸入する、卽ち自覺の世界がある。これを靈性的自覺と云ふ。靈性的自覺、これが「なむあみだぶつ」である。

「なむあみだぶつ」は神の言（ことば）である。

言葉と云ふも、聲と云ふも、また姿と云ふも、體と云ふも、いづれも同一事象（イヴェント）を指すのである。才市は時に「すがたは見えぬが聲がする」とも云ひ、また時に「にようないの御姿こそ、かかるあさましき、わたしの姿なり」とも云つて居る。聲と云へば聲、姿と云へば姿で、どちらでもよい、何れも一たび此の感覺性（センセズ）の境地を通過せぬといけないのである。禪者も、或る時は「隻手の聲をきけ」とも云ひ、また或る時は「無字を見て來い」とも「本來の姿を見よ」とも云ふ。感覺界では耳と目とを分けるが、靈性的自覺の面では耳と目と圓融自在である。觀音は、目で聞き、耳で見られると云ふので、圓通と云はれる。それで「なむあみだぶつ」は、靈性的自覺者の聲でもあり、姿でもある。才市の場合では、何れもそれが彼自身に外ならぬのだ。

○ぶつのねんぶつ、みだの聲、
さいちになりて、なむあみだぶつ。
○大悲のをやわふじきなをやで、
目にも見ゑ（ぬ）のに、こゑでしれるよ。
なむあみだぶでをやがしれるよ。

姿は目に訴へるので自ら靜觀的に傾く。聲もただ聞くと云ふことに止まると受動性を持つて來るが、話をすると云ふことになると、相互關係が出る、卽ち動くものが出る。聲は此の點で受動であり能動であると云ふことになる。目で見る時は、卽ち、姿にならないと、鏡に照らし出されないといけない。照らし出されても、話を交はすのと違つて、靜態性を帶びる癖がつく。話は自分獨りでやれる。才市の自問自答も此間の機微を傳へると云つてよからう。「めに

見えねど、おやとはなしをする如く」と云ひ、また、

○をやこふたりで、はなしをすれど、
みゑ(ぬ)のをかを(お顔)が、なむあみだぶつ。

とも云つて居る。才市にとりては、「なむあみだぶつ」がほとけのお姿でもあり、またお聲でもある。なむが子であり、あみだがおやであつて、それが話し合ふと云ふ時、「なむあみだぶつ」を、姿と見てもよし、聲と聞いてもよいことになる。

○あみだわ、これこれ、ここにをる、
なむとあみだが、なむあみだぶつ。
によらい(如來さん)三、わしやこがなこと(このやうなこと)、かきます。
うれしいな。

あみだは、妙好人達にとりては、神話的な架空な存在ではないのである、如何にも現實で生々(なまなま)しいスイ・ゲネリスの存在なのである。それで、「これこれ、ここに居る」である、「なむあみだぶつ」そのもの、才市その人である。彼が覺帳は、その全部を通じて這裡の消息を漏らす外、何もないと云つてよい。なむとあみだが「なむあみだぶつ」、さうしてこの「なむあみだぶつ」がなむとあみだであると云ふ、——これが才市の安心の基本であると云つてよい。

○頼ませて、たのまれたもを、
みだのよびこゑ、
なむあみだぶつ。

○みだたのむ心もみだの心なり、
なむとたのますみだのこころを。
○よろこびわ機のもとで、
法をよろこぶ機のもとよ、
なむあみだぶと申す機のもと。
○あなた、わたしがたより、なむあみだぶつ、
わたしやあなたがたより、なむあみだぶつ。
○なむ三とあみだ三と、はなしを、しなさる、
これがをやこのなむあみだぶつ。
○わたしや八萬四千でも、をやさまも、
をやさまも八萬四千、
これが一つのなむあみだぶつ。
○なむあみだぶの不思議力、
わがぐちがなむあみだぶと、
かわるうれしさ。

十一　くくり

これで大體才市覺帳に關する覺書やうのものを一應しめておきたいと思ふ。尚ほ書きたいところもあるが、それはもつと細かく調べてのことにしよう。それで、これから簡單にくくりをつけておく。さうしてまた他力宗全般の批評みたいなものをも附加しておく、讀者の參考までに。

才市覺帳八册を通じて感ずるところは、彼が非凡の宗教文學的天才であつたと云ふことである。自然のままの荒削りで、何等の彫琢をも加へない詞藻、――讀んで行くままに、心を打たれるものがある。彼が他力的宗教體驗の如何にも深きものあるのに感ぜしめられる。時ゝにむら〳〵と涌き出る八萬四千の煩惱の炎に包まれて地獄のどん底へ墮ちるかと思ふと、忽ちに一轉して極樂淨土の涼しい蓮華臺上の才市となつてしまふ。飜身の機、誠に自由自在、端倪すべからざるものあるを覺える。

○わしのこころわ、くるくるまわる、
　ごを(業)のくるまにまわされて。

と云ふかと思へば、

○まわらばまわれ、りん十(臨終)まで、

　　これからさきにくるまなし。

である、さうして直ちに本來不生の「なむあみだぶつ」に還つてしまふ。「あさまし、あさまし」がそのままで、「才市が喜び人知らぬ」になつて居る、誠に不思議な轉換である。

○こころも邪慳、みもじやけん、
　　角をはやすが、これがわたくし。

と云ふ時は、如何にも情けない才市老翁、此の上もないみじめさの底に居るのであるが、

○わしのこころわ、せかいのたから、
　　なむあみだぶになるたから。

なのである。卽ち、

○如來さん、あなた、わたしにみをまかせ、
わたしや、あなたに、こころとられて、
　　なむあみだぶつ。

と云ふことになる。

○わしがこころわ、ちいて(散つて)、どもならん、
　　ちらばちれ、なむあみだぶつ。
ちるこころ、みだにとられて、
　　なむあみだぶつ。

「心は萬境に隨つて轉ず、轉處實に能く幽なり、流に隨つて性を認得すれば、喜も無ければ、復憂も無し」と云ふことがあるが、才市はこの性を「なむあみだぶつ」にしてしまつて居るのである。他力宗と自力宗との相異は實にここにあると見るべきであらう。性は非人格的で大いに抽象化されて居る。これに反して六字の名號は、單なる名號に止まらぬ、また呪文でもない、活人を示唆する、活如來を現前させる。自力宗は往往にして非人間的にならんとする傾向を示す。他力宗はこれに反して餘りにも人間的にならんとするものがある。

○さいちや、しやわせ、
　あくしゆ（惡趣）をのがれ（逃れ）させてもろをた（貰うた）よ。
　いかにさいちが、あくしゆでも、
　をやのをじひ（お慈悲）にかなわんよ。
　なむあみだぶにとりしめられて、
　さいちや、しやわせものだよの。
　ごをんうれしや、なむあみだぶつ。
　みだの成佛、わしが成佛。
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

ここに盛られてある思想及び感情は自力宗では見られぬところのものである。彌陀の成佛がわしの成佛であると云ふことは、淨土系思想の中心をなすものである。自力宗は寧ろこれを逆にして、わしの成佛は一切萬物——其の中に彌陀を含めて——の成佛であると云ふ。それで、自力宗徒の中には人間的暖かみが感ぜられない。何となく冷（つめ）たい哲學

的な出世間的な超絶性がにじみ出るので、却つて近付き難いものを覺える。ましておやこの關係の如きものは自力宗のどこにもないと云つてよからう。從つて「ごおんうれしや」と云つて泣き崩れると云ふやうなことは想像もできぬ。自力宗の代表と見てもよい禪家にあつては、それ故に、

○うれしよろこび、むねの、むくむく、
　なむあみだぶつ。

とか、又は、

○ありがたいな、
　わしや覺ゑず知らずにくらす、
　自然の淨土に、これがいぬのか。

と云ふやうな心持は出て來ないのである。

實際を云ふと、自力・他力が分けられるものか、わからぬ。自力と云つても、自ら其の中に他力があり、他力と云つても、絕對他力と云つても、自を容れないものはあり得ない。ただ分別の上で自と他と何れの上に重點をおくかに由りて、自力とも云はれ、他力とも云はれる。併しこの分別上の重點のおきやうで、靈性的直覺の行爲の上に出て行く模樣に相異あることを忘れてはならぬ。例へば才市のおさとりは次のやうに敍せられて居る。

○「さいちわ一念慶喜わいつすんだ。」
　「わたしが一念慶喜わ、とをにすみました。
　わたしが知らの(ぬ)うちに、すみました。

わたしがしらの(ぬ)うちに、如來さんの、
さきにすめてをいてやんなさうた(すましておいて下さった)。
わたくし、ゑゑ(好い)如來さんに會ひました。」
「さいちわ、こののちわ、どをして、日をくらす。」
「あさましいで、日を暮します。」

自力宗の人は、決して「ええ如來さん」には會はない。「巖頭はまだ生きてゐる」(白隱和尚)とか、「孔子さん、久しぶりで」(洪川和尚)とかは云ふ。自主的立場を失はぬ、同等の位地で挨拶する。「おさとりは遠い〳〵大昔しに如來さんがやっておいて下さつた」などとは、禪者の夢にも云はないところだ。

永明延壽は『宗鏡錄』百卷の著者であり、淨土系思想にも了解ある人だが、おさとりの時には左の如く云つて居る。

撲落非ズ二他物一、縱橫不ズ二是塵一、
山河幷ニ大地、全ク露ス二法王身一。

これは大衆普請の時、薪の落ちたのを聞いて、豁然契悟ありと云ふので、撲落したのは他物でなかつたと云ふのである。大地乾坤一法王身だと云へば、才市の「十方微塵世界もわしがもの」に對應させて見られるが、才市は直ちにまた、

○これが世界のなむあみだぶつ、
　これが虛空のなむあみだぶつ、
　わしの世界も虛空もひとつ、

をやのこころのかたまりでできた。

と云ふのである。「おやのこころのかたまり」は、禪者の云はぬところである。他力者の生活にはいつも親と子と云ふ情愛の世界がほの見えるのである。

大梅は馬祖に「如何なるか是れ佛」と尋ねて、祖が「卽心卽佛」と云うたので、それで悟つたと云ふが、無門和尚はこれを頌して曰ふ、

青天白日切忌尋覔

更問如何抱贓叫屈。

如何にも、すつきり、はつきりして居る。併しそれだけだ、そこにはおやもなければ、こもない、なむもなければあみだもない。

『碧巖集』を見ると、長沙一日遊山して歸ると云ふ話がある。首座に「和尚さんどこへ行つていらしたか」と尋ねられて、長沙云ふ、

始隨芳草去、又逐落花回。

これは禪家の稱揚して已まない一齣である。雪竇はこれを頌して云ふ、

大地絕纖埃、何人眼不開。
始隨芳草去、又逐落花回。
羸鶴翹寒木、狂猿嘯古臺。
長沙無限意。咄。

長沙の限りなき意は、如何にも悠揚として天地一閑人のやうに感ぜられ、禪者の心持もかくあらんかと想はれもしようが、雪竇の「羸鶴」と「狂猿」では、「芳草」と「落花」に對して、どこをどう云ふふうに狙つて居るのか一寸わかりにくいであらう。ただかう云ふことは云へる、——芳草も落花も「大いに春意に似たり」であるが、狂猿が古臺にうそぶき、やせた鶴が寒木に爪だちて居るでは、何だか物淋しく、少しぞつとするやうな氣分も出る。にぎやかな、はでな春に對して、氣もひきしまるやうな、人里遠き山の奥を、雪竇は寫し出さんとするのか。春の心のうちにも、禪者は絶對無の境地を見るとの意か。何れにしても何だか浮世ばなれがして居る。これを才市に對して見る。

○やまいき、たばこは、よいたばこ、
　こしかけたばこで、らくらくと。
　さ、さ、かゑりませう、かゑりませう。
　我家へかゑる、あしのかるさよ、
　みだのをくににかゑると思へば。
　なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

長沙や雪竇にくらべると、如何にもなつかしみがあつて、近寄り易い氣がするではないか。才市は如何にも人間だ、吾等仲間の一人だと云ふことになるではないか。禪者の亢高にして近傍すべからずと云ふのに較べて見ると、大いに逕庭ありではないか。

他力系の信者に最も著しい心理狀態は、「よろこび」である、それから「ごおんうれしや」である、「おじひをいただく」である、「おやとことが心行くばかり愛し合ふ」ことである。これは自力の佛者には見當らぬ。後者は寧ろ超

然として「雲居の羅漢」然として居る。兩者は對蹠的である。何れも機法一體の立場を離れないのであるが、一方は法を主とし、他は機に偏するとでも云ふべきであらうか。併し、自力者には自ら慈悲感が少なくなる傾向をもつ、それは、必ずしも分別智を主とすると云ふではないが、何れかと云へば、知性的過程を踏んで進むと云ふ性格をもつて居る。「罪惡深重」で「地獄必定」だと云ふよりも、「生何れより來り、死何れに去る」とか、「萬法歸レ一、一歸ニ什麼處ニ」とか云ふところから出發するのが常である。究竟處は「智不到處、切忌道著」と云つて、而も其處を道破せんとする矛盾の解消が、自力者の出發點である。それで其の到著點も亦自ら出發點を反映せずにはおかない。一棒一喝も亦それから出ざるを得ないのである。他力者はどうして地獄へ墮ちないですむかと云ふ、それで「阿彌陀佛を一心一向にたのみたてまつりて、たすけたまへとおもひて、餘念なか」らんことを期する。墮ちるのが必定であると云ふことは、無始劫來の無明の所作で、人間としての存在では、どうあつても、その論理的必至性を克服できないのである。これはどうしても人間的存在以上のもののたすけ――おじひ――を借りないと不可能なのである。これは「五劫兆載永劫の苦勞をかさねて、吾等をすくひたすけることの願力を成就した他者」にすがるより外ないのである。

他力の世界では、娑婆と極樂との對蹠、卽ち矛盾があり、自力では分別と無分別との衝突矛盾がある。自力では分別卽ち凡心を盡すと云ふ、勝解は自ら其の中から現はれて來る。他力では、娑婆は本質上盡せるものでないから、彼土からの應援をまつより外ないと教へる。凡心を盡すことは、或は何かの方便があるかも知れぬが、彼土からの救ひ手を此土へ延ばして貰ふ方法は容易な事ではない。一旦貰うてしまへば、この「しやば世界から、ごくらくに生れる早道は外にない、やはりこのしやば世界」だと云はれもしようが、貰はぬうちは、手の著けどころがない。しやばで營む稼業がそのままで淨土の莊嚴にかはることは、摩訶不思議である、これは凡夫の計らひの及ばぬところである。

自力者も亦このやうなヂレマに墮ちて居るが、彼はあくまでこの計らひを盡さんとする。これは容易な事でない。それで後代に至りて看話禪又は念佛禪なるものが發展して來た。他力にはこれがない、ただ只管に「聽聞せよ」と勸める。が、「なむあみだぶつに照らしとられる」機會は中〻あるものでない。

〇たすかるとわ、そりや無理よ、
　たすけてあることの、
　なむあみだぶつ。

「たすけてある」のだ、「たすかつて居る」のだと云ふこと、これに氣付いたものから云へば、一捏を消せずでもあらうが、然らざるものには、娑婆の荷物は千斤萬斤峻坂を登るにも譬へてよい。

〇世界に自力わなし、
　我心こそ自力なり、
　自力が、他力にして貰て、
　今わあなたと申す念佛。

又は、

〇「さいちよい、へ、他力をきかせんかい。」
　「へ、他力、自力はありません、
　ただいただくばかり。」

自力者もその實は「いただく」のであり、固より「いただかせてある」のであるが、出發點が他力的でなかつたので、

「いただく」とは云はないで、「さとつた」と云ふ、又は「覷捕した」、又は「活捉した」などと云ふ。他力とちがつた風景を現ずるのである。

このやうなわけで、他力者には「ありがたい、ありがたい」がその意識の全面を占領する。自力では到底得られぬものが、何の代金をも拂ふことなしに、おたすけをただもらひするのである。常没流轉の凡愚として娑婆永劫の苦から出離できぬ吾等が、超世無上の願に攝せられたとすれば、「ありがたい」の喜は、天にも地にも躍り上つても、まだ物足りないとなるのが人間の情であらう。「信は願より生ずれば、念佛成佛自然なり、自然はすなはち報土なり、證大涅槃うたがはず」と云ふやうな「和讃」から見れば、「もとよりしからしむる」ものであらう。が、人間としては、「うれし、よろこび、むねのむくむく」と云ふが、是れ亦自ら然らしむるところのものである。併し妙好人はまたただ此の喜びに耽溺すべきでないことも知つて居る。それで、

○これさいち、喜びわ、あてにわ、ならの(ぬ)、
けゑて(消えて)にげるぞ。
にげぬをじひはをやのじひ。

と云ふことを忘れぬ。

他力者の絶對受動性は、「ごおんうれしや」で、頗る人間らしいところがある、殊に東洋人——日本人——として、親と子との關係を以て最も無垢な慈愛心の現はれとするのは、自然の情性として然あるべきことと信ずる。ただ今までの他力者の行き方には、所謂還相廻向の面が缺けて居るのは遺憾である。才市覺帳の中で衆生濟度の句にちよつ〱と出くはすことがあるが、それがどうも餘りはつきりして居ないやうな氣がする。他力宗では六字の名號が餘り

に際立つて出て來るので、此の名號の働きそのものが表面化しないうらみがある。

○ぼんのわ（煩惱）、なにを思わば思ゑ、
　なむの錠が、をろしてあるよ。
　あみだぶつで、なけらにや、あかの（ぬ）。
　あけりや、ろくじの、なむあみだぶつ。

いつも「なむあみだぶつ」の錠を卸してあるので、煩惱も亦甚だ自由を得ぬ次第であるが、どうも餘りに煩惱を閉ぢ込めおきすぎる嫌はなからうか。錠のままに煩惱をして活潑潑地たらしめるわけには行かぬのだらうか。「何を思はば思へ」で活動面も見えぬこともないが、「なむあみだぶつ」がそれを押へすぎて居るやうに感ぜられる。「大悲の親」は餘りにいつまでもその子を繋ぐ紐をはなさないやうである。

○だいひ（大悲）のをやわ、よいをやよ。
　わしのこころと、ひとつになりて、
　よいもわるいも、あなたにもたれ。

子は餘りに「もたれ」すぎ、親は餘りに「をがまれ」すぎて居る。どうもここに他力者の弱點があるのではなからうか。

才市の覺帳八册を讀んで見て、如何にも其の他力信心の深さ・强さ・うるはしさに打たれる。これほどまでに徹底して、さうしてこれほどまでに表現の自由を得た市井の「一文不知の尼入道」に對して、敬服の念を禁じ能はぬ。何とかして我も人もこのやうな境地に到らば天下泰平だと感歎するのである。が、どうも受動面から今一歩脱け出て、

衆生濟度の活動面を躍動させて欲しいものだと云ふ考へを捨てられぬのである。これには、どうしても知性の涵養が必要である。靈性的直覺は直覺として、それ自身に大なる意味をもつ、これなくては知性も情性もその正當な立場を保持して行けないのである。が、直覺の世界だけでは、直覺の能動面・社會生活面と云ふものが閑却せられがちになる。他力の自力面と云ふものがあることを忘れてはならぬ。

妙好人なる人〻は、知性的素養に於ていくらか十全を缺いて居るところがあるのと、それをその性格の一として居るので、其の面に於て自ら遺憾のあるのも固よりであらう。但し一宗の指導者達にして、此の點に於て一隻眼を具することがないと、危險の伴ふことがある。廻向に往還の二相あることは親鸞聖人に於て既に十分に說かれてある。蓮如上人に至りて、或は此の點に對しての留意不足がなかつたではあるまいか。それには、歷史的に、環境的に制扼せられたものがあつたに相違ない。果して然りとすれば、吾等は今日の他力者に對して近代的反省を促したいのである。他力者は一旦娑婆の淨土に這入つて來たと云ふなら、そこに停頓すべきではあるまい。直ちに却步一轉して淨土の娑婆に突入して貰ひたいのである。

これは今日の佛教者全體に對しての批評でもあるが、殊に他力宗の人達に向つて獅子奮迅三昧を行ぜられんことを希ふのである。宗教は大體に於て保守性をもつものであるが、いつもさうあつてはならない。殊に今日の狀態は決してそれを許さないのだ。日本がおかれてある地位を考へ、また世界が進みつつある行手を見定めると、佛教が今後の世界に於ける使命の如何に大なるかを認覺せざるを得ないものがある。

「大悲の親さま」を我一人の親さまにしないで、世界全人類の親さまにまで守り立てなくてはならぬ。これが吾等佛教者の使命である。

十二　才市について（附論）

1

佛教は哲學で、宗教でないと云ふ人がある。これは色〻の意味で云はれるのであるから、ただこれだけではそれから何等の結論を引き出すわけには行かぬ。なるほど、普通に佛教者の云ふことを聞くと、哲學めいたこともあるが、されぱとて佛教は宗教ではないとは云はれぬ。第一、宗教とは何か、哲學とは何かと云ふことを詮索しなくてはならぬ。これがはつきりしないのに、佛教を大雜把に取り扱つては間違ひを生ずる。

が、佛教を哲學だと云ふ人の心の奧に、何だか佛教には理窟めいたものが多くあつて、信仰談、卽ち人間の靈性的生涯に關する言論が餘り目につかぬと云ふ氣分が漂つて居ると見てよいやうだ。佛教を哲學扱ひにする人〻にはキリスト教の人が多いと思ふ。キリスト教の人はキリストの傳記と考へられるものを極致として、自分の靈性的生活を、その上に築き上げんとする。佛教者の間には、釋迦なら釋迦の一生を目標にして宗教的生活の進展を計ると云ふよりも、釋迦の教訓をもとにしようとする傾向がある。釋迦は自分を以て眞理の代辯だと云ふ心を述べて居る。人間としては、釋迦も吾等も、有情であり、同じ凡夫である、ただ悟るものは佛となる、佛ももとは凡夫で、凡夫も正覺を成ずれば佛だと云ふことを教へる。ここが哲學だと感じられるところであらう。

蓮如上人の『御一代記聞書』には、「佛法には、無我と仰〔せ〕られ候」とあり。この無我は佛教のコルナー・ストーンと考へられて居るので、眞宗の如き彌陀一本槍の宗旨にも無我がもち出される。この無我はキリスト信者などの云ふセルフレスと違つて、單なる倫理的意義よりも、もつと深い形而上學的色彩をもつて居る。それで、佛教は哲學だと云ふことにもなる。

佛教では一切衆生悉皆成佛と教へる。この衆生と云ふは、頗る廣汎な意味をもつて居る、一切の有情と非情とを含んで居る。それで、自分の成佛だけでなく、庭先の石ころも、秋風に散り行く落葉も、冬の朝を眞白に塗りつぶす雪の花も、みな成佛の可能性をもつて居る、或はそのままに今日(いま)の前で成佛して居ると云ふことにもなる。猫や犬や馬や牛などの成佛、さては惡人どもの成佛、——これも保證されて居るとさへ云はれる。これがまた佛教を目して哲學だと批評せられることにもなる。

佛教者その人の立場からすると、何もこれらが哲學的に觀ぜられて居るのでなくて、「宗教」的直覺の境地に外ならぬのである。キリスト教者が「神在(いま)す」と信ずるのと、何もかはることはないのである。

併しかう云うても承知しない批評家も中〻澤山あらう。彼等の中には、何か世間で云ふ慈善事業とか社會事業とか云ふ施設が、餘り佛教者の間に目立つて見えぬので、佛教には宗教性が缺けて居ると云ふ批評をするものもあるであらう。キリスト教的に云ふと、佛教者には隣人愛が缺けて居ると云ふことになるのである。神に對する愛は隣人愛によりて表現せらるべきだとするのが、彼等の立場である。果して然るか。

佛教では、「隣人愛」と云はないで、「衆生無邊誓願度」と云ふ。愛と度との違ひが佛教とキリスト教との差である

とも云はれる。愛には人間味があり、度には超越性があると云はれぬこともない。愛する心なしには度のありやうもないが、問題は、愛のはたらきである、またその性格である。牛が犢牛を舐めるも愛であり、君が臣を大切にするも愛であらう。苦しめるものに慰みを與へるも愛であり、また彼をしてその業を盡さしめるも愛であらう。所謂る、饑人の食を奪ひ、耕夫の牛を驅るも愛であらう。其の外種種の形體で愛が肯定せられる。ただ愛と云へば、それですべてがわかるやうに考へもするが、必ずしもさうでない。男女の愛、親子の愛、佛の慈悲、無我の愛、神の愛、神に對する愛と云へば、皆愛だが、一様に同一物視すべきでない。それで、隣人愛と衆生無邊誓願度も、上べだけで批評し去るわけに行かぬ。「佛は衆生を視ること吾子の如し」と云へば、隣人愛とまた其の趣きを異にするやうにも思はれる。兎に角、如何なる宗教でも、その教の根本動力は、愛である、大悲であるから、ただ大體の上から見て、何れも同じことを教へるとしておいても、さう間違つては居ないかとも考へられようか。

それで佛教には、藥師如來と云ふのもあり、觀音菩薩・地藏菩薩などと云ふのもある。藥師如來は主として病めるものを癒す。觀音菩薩はすべて諸〻の苦惱を受けて居る衆生を救ふ。地藏菩薩は、幼きものの守護者であり、また六道の辻に立つて途に迷へるものを導く。尚ほ此の外に色〻の菩薩なり如來なりがあつて、專門的にそれらの部門を受け持つて、衆生救濟事業に當るやうに仕込まれて居るのである。佛教にキリスト教の隣人愛に相當する實踐面が缺けて居る如く見られるのは、確實な報道ではない。但〻これだけは云へる、佛教者にはキリスト教者の間に見られる如き組織的な社會救濟事業と云ふべきものが、現今のところ、さう目立つて見えないと。これは、東洋民族にすべて組織的性格の缺如する事實から來るのである。或る點では、東洋民族は個人的運動に終始する傾向がある。政黨の發達しないこと、クラブとかギルドとか云ふものも今までになかつたことを見ても、此邊の消息は十分に酌み取られると

思ふ。これは民族性も然ることながら、政治の機構が、宗教的工作の上にも影響して、その體系的活動を阻止したのである。

愛と云ふ情感の性格を嚴密に調べることは他の機會に讓ることとして、ここではキリスト敎の愛も佛敎の慈悲も一つ範疇に入れておく。すると、佛敎には溢れあまるほどの愛があるのである。佛や菩薩は何れも大悲の權化でないものはない。中には明王系の所屬もあるが、それもその裏には大慈大悲を藏して居る。ところが、淨土系の慈悲觀には所謂る聖道門のと相異するものがある。元來、淨土又は易行門と、聖道又は難行門とを、根本的性格の上に軒輊すべきものがあると思ふのはよろしくないと信ずる自分であるが、兎に角、一應の喰違ひと見えるものを紹介すると、『歎異抄』に左記がある。

「慈悲に聖道・淨土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。
また淨土の慈悲といふは、念佛して、いそぎ佛になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。
今生に、いかに、いとをし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。
しかれば、念佛まうすのみぞ、すゑとほりたる大慈悲にてさふらふべき。」

これによると、淨土の慈悲は、急いで佛になることである、佛になれば、大慈大悲を自由に行動にうつし得る、卽ち思ふ存分に衆生を利益することが可能である、佛にならぬと、この無限の自由が得られぬ、如何に不便な衆生があつても、佛にならぬ限り、彼等を十分に救ふわけに行かぬと、これが大體の上に於て淨土門の大悲觀のやうである。

ところが、「不便な衆生」とはどう云ふ人々を云ふのであらうか。また彼等を利益すると云ふこの利益とは如何なる實踐なのであらうか。佛にならなければ大慈悲を行ぜられぬと云つても、それはまだ佛にならぬ吾等凡夫の可能な範圍での慈悲行を阻止するものでないであらう。不便なものを不便と見るのは、吾等凡夫も佛もかはりない、――實にこのかはりないところがあるので凡夫も佛になり能ふのである。して見ると、この不便を不便と同情しながら、凡夫は何もせぬ、またはできぬと云ふ具合のものではあるまい。凡夫は凡夫ながらに、大慈大悲の無限性をもち得ぬまでも、其の力に相應した最大限度の利益行を實踐すべきであらう。淨土門はこれを止めさせるものではあるまい。不便を不便と見て、これに對して手を出してはならぬ、佛になるまで待てと云ふ、そのやうな不人情・非合理性を凡夫に強ふるのが、他力宗の教理ではあるまい。佛になつたら、その時は固より大慈大悲を行ずるが、佛にならぬ前でも、不便を見殺しにすべき理由はない。小慈小悲を大慈大悲と思ひ上ることがなければよいわけだ。それから、凡夫は凡夫だけの事を實行すればよい。それが「思ふが如く衆生を利益」しなくともよい、自分のものを盡すだけで十分だ、その客觀的效果はその折々で限定せられて、それで少しも差支へないのである。或る立場からすれば、凡夫の限りに於て行ずる衆生利益行が、そのままに佛の大慈大悲の旨に通ふものが、十分に備はつて居るのである。それ故に、淨土系の慈悲觀も、詮ずるところ、聖道系の「物を憐れみ、悲しみ、育む」と同じ事になるのである。これを裏付ける教理的領解に於て多少の相異に氣づくだけだと、自分は信じて居る。

『歎異抄』の前掲の引文の故か如何かはまだ詮索を盡さぬが、他力宗には「いそぎ淨土のさとりをひらく」ことに忙はしくて、六道四生の間に業苦に沈みつつある有縁の衆生を顧みるに遑なしと云ふやうな傾向があるやに感ずるのである。彼等を救ふには、必ずしも「神通方便」に頼らなくてもよい、凡夫相應の施設を盡して可なるべきであらう。

言を換へて云ふと、他力宗では往相廻向を力說して還相廻向を忽略にする趨勢が著しく目につく。往還の兩相は、その何れを重んじて何れを輕んずべきものでないことは云ふまでもあるまい。二相の間には、輕重どころか、これを分けて見ることさへ、不徹底の嫌ひがある。靈性的直覺の世界に於ける行爲は、いつも圓環性をもつて居るので、往卽還・還卽往である。それ故に、往を云へば必ず還に出るべきである、否、還の故に往を云ふのでなくてはならぬ。それ故、四弘誓願の初めに「衆生無邊誓願度」があつて、最後に「佛道無上誓願成」がある。まづ「不便の衆生」に動く心があつて、その心が大慈悲の根本に歸り、それを體得せんがため、さうして自力の及ぶべからざるを覺知するが故に、念佛申して急ぎ佛にならんとするのである、煩惱熾盛・地獄必定と云ふも、何れは人間の社會性の故に感得せられるのである。自分だけの存在と云ふことはあり能はざる事實なのだから、罪業深重は個己の上に於てのみ說くべきでない。必ずわれとひとと云ふことにならなければならぬ。さうなると、往還の二相は分けて考へるべきではないのである。自己が救はれることは、卽ち他己が救はれることである。果して然りとすれば、聖道の慈悲のやうにして、「ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむ」ことも、やがてまた淨土の慈悲でなくてはならぬ。この社會感を、他力的平等觀の上にのみ讀まないで、またよく自力的差別觀の上にも移して見るべきであらう。

他力宗の人々は絕對他力に重點をおきすぎる。自力差別面を、それがために忘れてはならぬ。集團生活は自力差別面で經營されて行くのであるから、靈性的生活面を無條件にそこに押し出してはいけない。理事相卽の世界は靈性面で云ふことで、知性的・差別的・社會的事事面では、理と事とを一まづ離して見るやうにしなければならぬ。しつかりと離しておいて、それから無礙の面を話すのはよいが、始めから無礙を出すべきでない。差別的社會生活面に見ら

れる「不便」は、何としても除けるだけ除くべき施設をなすべきだ。世間はできるだけ「利益」すべきである。「久遠劫より今まで流轉せる苦惱の舊里」なるものは捨てようとしても捨てられぬ約束のものであるから、ここに居る間は、その「苦惱」なるものを、可及的程度を盡して、住み易きものにしてよいと信ずる。まして此の「苦惱」は、吾等の心のもちやうと、力の致しやう次第で、それを輕減し得べき性質のものであるから、ただそれを不可避的業報として忍受しなければならぬと云ふわけはないのである。これは、絶對他力面の生活から見て、是とも非とも批判すべきものでない、またこれによりて絶對面が歪曲せられるものでない。「苦惱」の娑婆は元來が社會性のものであるから、これを最小限度に壓縮しておいてよいのである。卽ち娑婆はその樣相に於て安養淨土の寫しになつてよいのである。

2

石州生れの淺原才市老人については、さきに藤秀璻氏及び寺本慧達氏の紹介があり、自分もまた驥尾に附して、同老の他力觀につき、多少の愚見を述べた。ここでは、彼が如何にも眞宗の安心に徹して居ると云ふ一面、所謂る、凡夫の生活、娑婆の生活、惡の生活なるものにつきて、集團生活體の面からしての關心を示さないと云ふことについて少しく述べる。これは彼の過と云ふことでは決してない。彼は實に典型的他力宗徒であるだけに、彼の持つて居たすべての德とかたよりとは、悉く他力宗そのものの上に歸すべきである。さうして此のかたより又は短處なるものは、他力宗が、歴史的に、環境的に受けついで居るところのものである、本質的のものではない。それ故に、それは今後の吾等の考へ方によりては、その本質を少しも傷つけることなしに、或は却つてそれをして光あらしめるために、そのかたよりを是正して、時代相應のものに仕立てることが可能である、さうしてまた實に然すべきやうに教理のたて方

及び實際の施設を案出すべきであらうと、自分は信ずる。

元來、宗教は個己と超個己者との關係で、各個己の靈性的自覺の上に打ち建てられるものである。それ故、他力宗が此の娑婆で人間の集團的生活に對して餘り關心を持たぬと云つても、必ずしも咎むべきでないとも考へられる。一番の關心事は、「ただ自力を捨て、いそぎ浄土のさとりをひらく」にあるのだから、その外のことは、ともあれかくもあれで、すむとも云はれる。が、また一方から見ると、凡夫の仕事はいくら「煩悩の所爲」以外に出ないにしても、日日憎惡に責められて居るよりも、できるならお互に話ができて、仲よく了解の行く生活に少しでも近寄る方がよい。いくら惡勞働と資本、又は階級間の闘爭も、大悲を考への中へ入れて、雙方に不平のないやうに片付ける方がよい。いくら惡の世界でも、監獄入り、精神病院入りが賑はつては面白くない。衞生の設備も、健康保全の途も、惡疫の豫防も治療も十全に行ひたいものである。教育の普及、文化の進展、學術の研究、その外人間生活の「向上」と考へられるすべての施設は、悉く在娑婆衆生の關心事となるべきであらう。このやうな事は極樂行と沒交渉だと云つて顧みないと云ふわけには行かぬ。どうせ世間は修羅の巷だ、殺すなら殺せ、いくら殺しても、一たび信念が動けば、何れもたすかる、他力のありがたさは、その人が惡であればあるほど強く深く感ぜられると云つて、世界惡及び社會惡と云ふべきものに對して全く無關心に居ると云ふことは、人間である限り、不可能であらう。「どうせ娑婆だ」と云ふやうな捨鉢主義では、その人の極樂行は請け合はれない。これは實に「正法」を誹謗するものだからである。宗教は出世間底ではあるが、その故に世間底から逃れるわけには行かぬ、また逃げ出してはならぬ。實際を云ふと、出世間が世間で、浄土が娑婆なのである。羅漢が菩薩になる時、本當の佛教が成立する。

才市老人の徹底した他力觀からしても、此の娑婆を踏臺にしなければ極樂へは往かれないのである。彼には自分の心持を十分に云ひ現はすだけの近代的知性を養つて居なかつたから、今此の篇の記者の云ふやうには云つて居ない。が、その意のあるところは次の引文で十分に酌み取られる。

○このしやば(娑婆)せかいから、ごくらく(極樂)に、
うまれるはやみち(早道)わ、ほかにない、
やうぽり(やつぱり)、この娑婆世界なり。
娑婆の世界も、なむあみだぶつ、
極樂の世界も、なむあみだぶつ。
ありがたいな、ありがたいな、
さいち(才市)が、このめがさかゐ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

極樂世界に如何に早く行かんとしても、此の娑婆世界より外には何等の途もないのである。云ひ換へれば、此の娑婆あるが故に極樂淨土があるのである。これがなければ彼はないのである。それ故に、彼土に赴かんとするものは此土の事を苟且にしてはならぬのである。此土に於ける人事を盡さなければ彼土の佛事に與かるわけには行かないのである。彼土の佛事も畢竟ずるに此土の人事に外ならぬのである。この意を明にすることによりて始めて人間的集團生活の意味にも徹し得るのである。

才市老は、それで、また次の如く歌ふ、

○しやばのせかいも、あなたのせかい、
さいちがご正（後生）のさだまるせかい、
ここわあなたのまちぶせ（待伏の茶屋）のちやや。

娑婆で「物を憐れみ、悲しみ、育（はぐく）む」ことを知らざる人の後生は、「あなた」によりて請け合つてもらへぬのである。「あなた」は、此の娑婆と云ふ茶屋に待つて居て、諸〻の衆生を自らの樂邦へつれて行かれるのであるが、娑婆のつとめを果さない衆生はこの茶屋の前を通ることができぬのである。才市老はこれまでに判然と云ひ切らぬのであるが、それは彼の過ではない、彼の教育と境遇との然らしめたところに外ならぬ。

○ほとけがぼんぶになるほとけ、
ぼんぶなかまにいるほとけ、
なむあみだぶを知らすほとけよ。
これわわからん、わからん、これわふしぎよ、
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

この自由詩には、句讀の切り方について、多少の異見があるかも知れぬが、自分は大體このやうに讀んでおく。そこでこの、佛が凡夫になり、凡夫が佛になると云ふ不思議であるが、これは固より知性的思議の及ばぬところである。凡夫仲間に這入つた佛は、「なむあみだぶ」を知らぬ凡夫に、その自らの中にある佛をして、彼のすべてを引き取らしめる。凡夫が即ち佛になるのである。キリスト教でも、神性と人性との交渉は合理性をもつものと考へて居ない。「わからん、わからん」である。他力宗の人〻は、この「わからん」を佛邊に見とらんとするが、必ずしもそれに限

らなくてもよい、衆生邊卽ち凡夫邊にそれを見てもよいのである。

佛が凡夫の仲間入りをすると云ふのは、凡夫の煩惱の中にさへ佛性の光明のかがやきがあると云ふ意味なのである。煩惱の中にひらめく光明と云ふのは、大悲である。煩惱もその本は大悲に外ならぬからである。凡夫は、それ故に、此の娑婆ではこの大悲のはたらきを極度に發揮すべきものと自分は信じたい。これがまた左記才市老の心持でもある。

○うみにわ、みずばかり、みずをうけもつ、
　そこあり、さいちにわあくばかり、
　あくをうけもつあみだあり、
　うれしや、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

（みず＝水、あく＝惡）

「あくのそこがあみだでうけもたれてゐる」と云ふ思想には、甚深な意味がある。煩惱は實に大悲の中より涌き出て居るのである。ただ凡夫はそれに氣づかぬままに、煩惱を大悲から切り放して見んとする。それ故、意馬心猿は鎖を離れて無軌道に跳り狂ふのである。娑婆に於けるすべての苦惱は何れも此處から出て來る。少しでも「惡の底にある阿彌陀」に氣のついたものは、いづれも各自の分を盡して、その惱を癒すことに專心すべきであらう。才市老が次のやうに云ふのを聞くと、多くの人々は、或はそれは形而上學的だと云ふかも知れぬ。併し、これはまた上記の意旨で讀むべきもので、詩中の「おやさま」の心を心とすることによりて、十分に了解せられる。

○ねんぶつわ、こくうなり、こくうをてらす、
　ぶつのねんぶつ、わしのこころをてらす、
　をやさま、なむあみだぶつ。

（こくう＝虛空、ぶつ＝佛）

才市老は到る處に「おやさま」を繰り返すのであるが、これは大悲者の義に外ならぬ。苦惱の世界は大悲の光明に照らされて始めて淨土の様相に近づくのであるから、不思議にも「凡夫の仲間にはひつて來た」佛を取り逃してはならぬ。佛自らは決して逃げようとはしないが、凡夫の吾等はそれに氣づかずにすむことがあり得るのである。自分の「照らされた心」は必ず苦惱の娑婆をまた照り返さなければならぬ。他力宗の人〻が今までに此の點を餘りに閑却したのは、歴史的に其の頃の環境が不利であつたからだと、自分は信ずる。

封建時代に發展した他力宗は、他の宗門のやうに、自ら進んで仕事をすると云ふ慣習を作り得なかつた。他力には固より絶對憑依感が中心になつては居るが、娑婆世界は、煩惱所爲の社會であり、凡夫の集團であるから、ここは必ずしも絶對憑依感で生きねばならぬことはない。自主的行動と自由な思慮とで挺身的に進退しなくてはならぬ。個己の幸福と共に集團全體の幸福を目標として萬般の施設を行じなくてはならぬ。集團生活に於ては、知性面が支配權をもつて居るので、分別計畫が喫緊事となる。靈性的自覺の世界は、その背後にあつて、人間生活の全面に對して指導役を勤めるのであるが、分別の娑婆世界では、分別によりて、而も靈性を顧みつつ行動するのが「衆生」の常道である。それが、倫理の面では所謂る個人主義・人格主義と云ふべきものの發展を見ず、政治の面では自由主義・民主主義・自治制度など云ふものの、未だ萌芽を見ざる時代では、他力宗は靈性的直覺の世界を、そのままに、分別的娑婆煩惱の生活の上に演出せんとするのである。承詔必謹的態度の上を越すものは何もないと云ふ覺悟で、「お上」の仰せのままに行爲するのが、此世の常道だと心得るやうになつた。これは、政治的・社會的環境の故に、自力の下に他力あることを認めて、その他力のはたらく場處は自力の世界であることを失念したと云ふことになるのである。他力

宗は今まで此の過を犯して來たから、これからはその是正に當るべきだと、自分は信ずる。

才市老人は歌ふ、

○よろこびを、まかせるひとわ、なむのにじ、
われがよろこびや、なむがをる。
さいちや、どんどこ、はたらくばかり。
いまわあなたにく（苦）をとられ、
はたらくみ（身）こそ、なむあみだぶつ。
らくもこれ、よろこびもこれ、さとるもこれ、
らくらくと、
らくこそらくで、うきよすごすよ。

才市老は今や「なむあみだぶつ」そのものである。彼の「どんどこはたらく」は、「なむあみだぶつ」そのもののはたらきに外ならぬのである。果して然りとすれば、彼の娑婆生活は單なる一下駄職工に止まるべきでなくて、集團生活の上に一大飛躍を行じてよいのである。彼には靈性的自覺の下準備は十二分にあつたが、分別計畫面に於ける裝備には、その當時の彼としては、尙ほ未到底のものがあつた。これは彼に於ては何も責むべきものがあるわけではない。他力宗そのものに於て、この方面に於ける思想的前提がまだ能く出來上つて居なかつたのだ。これからそれを作るべきであると云ふのが、自分の主張である。

それはそれとして、他日尙ほ云ひ足すべきすぢもあると思ふが、ここでは才市老の安心面に於て如何にも鮮やかな

云ひ現はしがあることを注意しておきたい。彼が下駄を削りつつ次のやうな感じに打たれて居たかと思ふと、當時の姿が目の前に浮ぶ心地がする。

○どがゆうてもの、
あなたのほを（方）からだけ、の。
ありがたいな、うれしいよ、な。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

「どがゆうてもの」は、「何と云つてもなあ」の義である。此の一句の出るまでに、彼は何遍となく頭をかしげて考へ込んだり、思ひ返したりしたものに相違ない。彼は、ひらがなを驅使するだけの文學的素養、從つて知性的準備工作をしか持つて居なかつたのであるから、彼の考へ込みも思ひ返しも、極めて一般人の日常底の思索構想を出なかつたであらう。併し彼は彼だけの知力を搾つた。さうしてその擧句（あげく）のところ、「どが云うてもの」と絶叫するやうになつた。實際を云ふと、如何な哲學者でも神學者でも知性的分析力に富んだ人達でも、結局才市老の「どが云うても」の外一歩を出るわけに行かないのである。ただ彼の場合には、事實を云ふと、彼が搾つた「智慧」なるものの中には、何等抽象的な推論的なものはなかつたのである。彼は實に實際にそのやうな體驗を經過して、その上を反復往來して、それで何ともしやうのないところ、そのままを吐露したのである。その點に於て、彼の所言には大なる意味を認めるのである。「どが云うてもの」の一句、彼に於ては、誠に千鈞の重みをもつものである。

「あなたの方（はう）からだけ」と云ふことになると、こちらは絶對受動である、何もない、無一物である。無一物ではあるが、「うれしい」があり、「ありがたい」がある。それはどうしてか。「あなたの方からだけ」なら、「うれしい」さ

へもあるべきでない。併し既に、「あなた」があり、「才市」があるとすれば、全くの受身でありながら、そこになほ働くものがあるわけだ。石や木の受身と違ふ、人間の受身である。石は、「ありがたい」とも、「うれしい」とも、「御恩」とも、「おやさま」とも云はぬ。煩悩の人間、苦悩の凡夫、地獄必定の吾等であればこそ、「あなたの方からだけ」が、必ずしも文字のままに受け入れられない。「あなたの方からだけ」と云ふもの、それで「うれしい」と自覚するものを認めなければならぬ。「あなた」と共にはたらくもの、「あなた」の外に在つて、而もまたよく「あなた」と同一なるもの——これを卽で非、非で卽なるところと云ふが——、才市老は實によくこのところに安住して居る、さうしてまたよくそこにうごいて居る。「らく／＼であんきだ」と云ふ、この上に一言も加ふる餘地はない。

○さいちにやなんにもない、よろこび、
　ほかにわ、なんにもない。
　ゑゑもわるいも、みなとられ、なんにもない。
　ないがらくなよ。あんきなよ。
　なむあみだぶに、みなとられ。
　これこそあんきな、なむあみだぶつ。

それで、才市老はまた改めて謡ふ、

○うれしや、うれしや、
　わしがなんぎを、
　あなたにかけて、

わたしやらくらく、
なむあみだぶつ。

最後に云ふ、「なんぎ」をいくら「あなたにかけて」おいても、「なんぎ」は儼然たる事實である。これは打ち消されないところのものである。これからの他力宗徒は、この「なんぎ」に二種あることを認覺してほしい。一つはあなたに背負つて貰はねばならぬもの、今一つはわしらの方でお互に分けあつて背負つて行くべきもの、――この二つである。二つは必ずしもどこ〳〵までも分けられるものでなくて、畢竟は悉くあなたの肩頭にひつかかるものであるが、娑婆的・集團的・分別智的生活の面から見ると、われら仲間で十分に背負つて行けるもの、またさうしなければならぬものがあるのである。此の點から見ると、貧乏は善行でも德行でも聖行でもない、また富貴はその反對でもない。一瓢の飲、一簞の食で、陋巷に起臥することが、聖者たる所以ではない。また大厦高楼に坐して天下の清風を満喫することも必ずしも惡德ではないのである。難行苦行の「聖者」も地獄に墮することもあらう、暖衣飽食の平凡人にして却つて涅槃に入るものもあらう。富者の食卓からこぼれ落ちるパンの屑で生きるラザロでないと、極樂行は不可能だと云ふことはないのである。此の種の「なんぎ」は吾等の間でお互にかつぎ合つて行くべきである。つまり、社會惡は自分等で責任を持ち、世界惡はあなたに背負つて貰ふのである。それを無差別に何でもかでもをあなたに押しつけて、自分でやり得るもの、またやらなければならぬものさへ、そつちのけにしておくこと、これは大いに當に然るべからざる事である。他力宗の人々は此の點に於て三省しなければならぬと、自分はこのやうに考へるものである。

（昭和二十三年夏）

宗教經驗に就きて

內容要目

第一講　宗教の構成分子

私の題は、既に御承知の事と思ふが、大體宗教とはどういふものから出來てゐるか、其の中に神祕主義がある、それを眞宗と禪宗との上に述べて見たい。

宗教の意識はどういふ具合に發達して行くか、先づ宗教といふものが如何に吾々の心の上に育つか。それはどういふ事であるかと云ふと、或る宗教家は、吾々が生れると同時に一大宗教家と成つてゐるのだから、其の上に屋根を加へる必要は無いと云つてゐる。生れる苦といふものがあるが、それは苦かも知れず樂かも知れぬ。釋尊が生れた時に周行七步「天上天下唯我獨尊」と云はれた。多くの子が生れる時には、さうは云はないにしても、「おぎやあ」と叫ぶ、これはどうか。天上天下唯我獨尊は寧ろ蛇足かも知れぬ。この一大宗教家が年を取ると段段に宗教心から離れて行くので困る。それでまたそれを取り戾さねばならないので面倒が起る。

子供の時には親がお寺へつれて行く。眞宗の坊さんは、本願とか何とかが有難いと云つて聞かすであらうが、まあ大體お經を讀む、御馳走を出す、御布施を置いて行く。これが宗教教育の始めである。

家にはまた佛壇がある。近頃新しい家庭では佛壇も段段少なくなるやうだが、まあそんな事でも幾分宗教意識を作る。子供が死ぬ、かう云ふ機緣が宗教意識が育つ大きい役目を持つ。大抵の坊さんは此の子供以上でないかも知れぬ。

日本のお寺は、傳道といふ事より、お經を讀んだり、瞑想に耽つたりするのに都合よく出來てゐる。ともかく殿堂がある。其處には、眞宗には阿彌陀樣、眞言では大日如來、其の他、毘盧舍那佛、釋迦牟尼世尊等と並べて、線香・獻花・燈明を供へる。それから佛さんに向つてはお經を讀む。佛さんが作つたお經を佛さんに向つて讀むのだから、それこそ釋迦に說法かも知れぬ。ともかくお經を讀む。これが日常の生活には何の關係があるのかと思ふほど、樣々に莊嚴せられて、意味のあるやうな、無いやうな構造の中に坐る。さういふことを毎日繰り返す。それから墓參りもする。盆にはまた燈籠を吊つたり、誕生會には甘茶があつたり、何の意味かわからぬが子供の時にはただうれしいものだ。また禪宗などでは授戒會といふものがあつて、わしも母に伴れられて參つたのを今に覺えてゐる、ただその時は、母だけがその授戒會に與かつて、自分が一人淋しく歸されたことが思ひ出されるが。ともかくかういふ儀式もあるやうだ。近頃ではまた花祭といふことが流行つてゐるやうだ。

先づかういふものが日本在來の宗教教育である。

新しいところでは西洋の眞似をして日曜學校といふのが流行つて來たが、まあ何もやらぬよりはよいかも知れぬ。或る外國の宗教學者が日本へ來た時に、佛教に日曜學校といふのがあると云ふので、その活動に驚いたが、大體日曜といふのは、キリスト教では安息日と云はれてゐるのだが、佛教では意味のないことであると云つて非難する人もあるが、ものといふものはそのある儘で受け容れてはどういふものか、理窟を云はないでもよいことが澤山ある。

ちよつと思ひ出したが、キリスト教では一週間の始めに日曜があるが、ユダヤ教では終りにある、どつちが本當か、神の心を人間が色々に考へて、御無理を申し上げるのであるが、とにかく休む。これは餘談だが、まあ日曜學校も出來て子供に教へるといふことになつてゐる。眞似でも何でもよい、何でもそれ等を取り入れてやり得るのは、それだ

けの力があるといふことである。死んだものは立つてゐることはできぬ、立つてゐることだけでも努力である。これと同じで、眞似ができるといふことがあるのであるから偉いとも云へる。單にそれは模倣でなくて、創造力が加へられてゐるとも説明する。

お經を讀むのには一種の節がある。宗旨によりてこの讀み方も違ふ。よう考へて見ると馬鹿氣てゐるが、人間はかういふことになつてゐる。御詠歌を讀んだり、和讃や御傳記を讀み上げるが、皆一種の節がある。蟬のじい〳〵いふ鳴き方も、聞き方に依つては、お經を讀んでゐるやうにも聞える。そしてまたお寺の構造は一種特別で、こんな公會堂のやうな所ではとても得られない何か異つたものがある。子供の時には、何等氣がつかなかつたまでも、何か或る感じを受け容れてゐるに違ひない。

法衣もさうであつて、色のついた色〻な法衣は、舞臺に立つ役者のやうで、俗人には面白い。役者と云つたつてわるいことはない。吾〻は要するに皆役者であると見られる。話をする者も、話を聞く者も、各〻役割を演じてやつてゐる。それがやがて舞臺からころり〳〵と落ちて行くだけだ。衣も昔は糞掃衣と云つてみじめなものを著てゐたと云ふが、今は金襴の時代で、赤や紫だ、またさうでないのもある。

佛教の音樂は拙いと聞くが、それでも何かの印象を吾〻の心の中に與へる。平安朝の公卿達は坊樣達を集めて色〻な修法・御祈禱などやつてゐるが、これがまた彼等の一種の社交的娛樂であつたとも見える點がある。併しそれにも一種の感に打たれたには違ひない。

「人窮すれば必ず天を呼ぶ」と云ふから、吾〻の死ぬ時には何とか云つて死ぬのであらうが、佛教徒ならば、まさか「おお神よアーメン」とは云はないで、「南無阿彌陀佛」とか何とか云ふに違ひない。大抵の子供は母を思ひ出す

ことが多い。父の方は餘り思ひ出しさうもない。道德的には父を思はねばならぬこともあらうが、宗教的にはやはり母を思ひ出す。とにかく、そのやうなことは子供の時の印象が出て來るので、いくつかの層が引つくり返ると、子供の時の印象が出て來るのかも知れぬ。人間は意識しようがしまいが、一度印象したものが何かの機會に出て來るといふことは、心理學者も云ひ、また吾々も實際經驗してゐることである。

また說教の場合、殿堂で、佛像・燈明などに對する氣持以外に、理窟にわたつたこともある、卽ち因果應報とか云つた話などを聞く。白隱禪師は地獄へ行くのが嫌ひで坊さんになつたといふ話である。何でも六歲かの時分に風呂に入つた時であるが、その薪の燃える音、段段湯の沸いて來るのを見て、焦熱地獄も、蓋しこれならんと……、この恐ろしい地獄をどうして逃げることができるか、ここに出家得度したと云ふ。とにかく子供の時には何等の了解はされないでも、何かそこに入り込んでは行つてゐるだらうと思ふ。自分なども、小さい時分いつも居眠りながら四書五經といふやうなものを習つたものであるが、今でも何かのはずみにその文句を思ひ出すことがある。

子供の時は何でもかんでもやたらに注ぎ込むのであるが、併し人間の頭は、一斗注ぎ込んだものが、必ずしも一斗出て來るといふことでもなく、半分になつて出て來ることもあるし、一斗以上になつて出て來ることもある。一滴でも、何かのはずみで滾滾と泉が涌き出て來るかも知れぬ。ちやうど人間の頭を火藥に例へたらどうだらう。量から考へるとほんの少しだが、それを爆發させると、それは大きな面積が破壞される。人間の頭は、機械的と云ふよりも爆彈的と云つてもよい。そんなわけで、人間はどこへでも顏を出しておくのもよい。袖の振り合せも多生の緣とあるから、何かの機會で、そのことが爆發させらるることもあるかも知らぬ。佛者はこれを「緣」と云ふのだらう。

人間は生きてゐるので、子供も七つ八つになると惡戲が始まる、これが十三、四頃になると理窟を振り廻すやうにな

る。子供には學校の先生が一番偉いので、時に親達をやりこめる。これが宗教的方面に來ると、坊様とか、お經を讀むといふやうな事が何だと云ひかける。心理學者は、其の時代は、男子は十五、六歳で、女子はこれより比較的早いと云つてゐる。これは一方『論語』に「十五にして學に志す」とあるやうに、つまりそれは研究心が出來たといふ事になる。わしは小さい時分、夏になると、あの千編一律な漢學の勉强が嫌で、かういふ理窟をつけてゐた。夏は草木禽獸凡て太るべき季節である、だから春や秋やには勉强すべきだが、夏は折角遊んで太るべきである、かういふ理窟を云つて、結局遊んだものだつた。フランクリンは電氣を發見した人なのだが、その自敍傳にかういふことが書いてあつたと思ふ。何でも彼は、始め魚や四足類は食はず、野菜主義をとつてゐたが、或る時ふと鮟鱇を見た、この魚の腹の中には色々な魚が食べられてゐるので、其の時生きてゐるものは生きてゐるものを食べてもよいと悟つて、野菜主義を捨ててしまつたと云ふが、理窟は理窟を生んでどうにでもなる。

とにかく、『論語』の「學に志す」とは、研究心が出來たことであると私は考へてゐる。そこで理窟が出て來ると、何でもものを無視するといふ事になる、革命が起る。年寄は生理的に保守的になつてゐるのだからそれでよい。年寄はより年寄になることはできるが、年寄を其の儘年寄として留めて置くことはできぬ。それで若い者と交はると、若い時分も思ひ出されて加速度的により若くなる。此れが年寄の養生法なのかも知れぬ。若い者は、ちやうど筍が地面を突き破つて出て來るやうに、何でも破壞せんとする。傳統などいふ事は問題では無い。若い者が祖先を尊ばないのは當り前かも知れぬ。それだからまた學校ではやたらに祖先崇拜を教へる。老人は自分も子供であつたのだから、かういふ事を思ひ出して見て、若い者の面倒を見てやつてもよい。

ちよつと思ひ出したが、私が英國の或る博物館へ行つたら、明珍（藝術家）の鷹が陳列されてゐたが、こんなものが

どうしてここへ買はれて來たのか。話に依ると、何でも維新當時、この越前の若狹だつたかにあつたのを五圓かなんぼかで取り出され、それが英國へ三千ポンドほどで買はれて來たといふ事である。明珍の明珍たる所以は其の藝術的價値にあるのだから、其の作品が何處にあらうと、それはどうでもよいやうなものの、何だか今になつて、日本から買はれたのが惜しい氣がする。併し當時の若い者は今の人の考へるやうに惜しいとも何とも考へなかつたに違ひない。またもう一つ、鎌倉の八幡さんから出たといふ宋版の一切經が維新當時將に燒かれんとしたのを、或る篤志の尼さんがいくらかで買ひ取つて增上寺へ納めたので、危ふく今に遺る事ができたと聞いてゐる。かういふやうなことは世の中が引つくり返る度每に起り勝ちな事であるが、後から考へて惜しいと思ふやうなことでも、その當座は何でもない事であつて、戰爭でもあれば、何でもやたらに破壞したがる、そしてこれを建て直すにまた中〻の面倒がある。人間の社會の關係といふものはかういふものであるかも知れぬ。シナにはかういふことがよく見られるやうだ。

餘病の起るのを起らないやうに豫防するといふやうな理窟は若い者にはない。それは理窟といふものの性質がさうなのである。何かかうしたい、ああしたいといふ考へがさきで、理窟の武器は後から來るものだ。孟子は「遁辭は其の窮する所を知る」と云ふが、何か理窟を云はぬと濟まない、理窟を云はねばならないところに人間性があるのではなからうか。犬と犬とが會ふとワン〳〵やる。弱い犬は逃げて、强い犬は顏を出すが、人間は犬のやうに赤裸裸にはやらぬ。例へば所有欲を赤裸裸には肯定せずに、所有權とか財產とかいふものを、法律で作つて理窟をつける。そこにまた人間のしをらしさがある。理窟だけ意識して、それだけでやつて行かうとする。

キリスト敎の或る宣敎師の話だつたと思ふが、――時計がある、それは誰かが造つたに違ひない。それと同樣に世界がある、それは誰かがそれを作つたに違ひない。世界を造つたのが神である。神は、瀨戶物屋が自分の思ふ通りに

瀬戸物を作つたが如くに、意のままに人間を造つたのである。だから神の云ふことを聞かねばならぬと云ふ。なるほどさうかも知れぬ。が、その神を造つたのは誰かと反問した時、宣教師の曰く、「神だけにとどめて、それ以上は云はぬことにするのだ」と。そんなことなら始めから人間を人間でとめて置いたらどうか。かういふ理窟も出る。

とにかく、かういふ理窟は建設の方には向かないが破壞の方に向ふ。そこに痛快味を感ずるのだが、まだそれでは本當の青年味がない。若い男女に淋しいといふ言葉を聞くが、これは今云ふ鹽梅に、理窟の武器を振り廻して、凡てを破壞したけれど、その後にたよるものがない、淋しい。これは人間が有限なものを破壞しようとするからである。一體吾々の身體は限られてゐる。この限りある身體を破壞しようとする、だが身體がなかつたら吾々の精神もふはりふはりとして來る。それで、何かの形をからねばならない。形をかりて、始めて自分といふものを限つて來る。併しそこには人間の苦しみが始まる。併しそれがないとまた困る。併し苦しみといふことは、それだけでは成り立たぬ。その背後に樂しみがある。で、「人生は苦」と云ふならば、「人生は樂」と云ふことも成り立たねばならぬ。とにかく身體があるといふことが苦である。

子供の時は身體について何も知らない。青年になれば身體について考へる、それだけでなく社會的關係といふことも考へる。頭のわるいものが金があるので贅澤をやると、貧乏で、できるものは、不平を云ふ、理窟を云ふ。そこで悶えがある。かういふことが三十歳までもつづく。

釋尊は十九歳に出家されて三十歳前後に成道されたと云ふ。『論語』には「十有五而志學、三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順、七十而從心所欲不踰矩」とある。七十にして卒業であるが、それができない人は、も一度若返りせねばなるまい。

年を取るとどういふ點がよいかと云ふと、今までの年の流れを一瞥することができる、つまり總括的に人生を見ることができる。それが年寄の特權であると云へば特權である。

とにかく三十にして立つのである。それは、一つの經驗が得られ、云はば一つの人生觀・世界觀が出來て來た事になる。親鸞とか、日蓮とかにしても、三十から四十の間に理窟を研究したりしてその地歩を固めたやうだ。

これは餘談になるが、禪宗では『大般若』を轉讀するといふ事があるが、或る婆さんが和尙に讀經を請うた。和尙は平氣で一向お經を讀まうとせぬ。婆さんは氣が氣でないので、再三强請した。そこで和尙は急に婆さんの前でとんぼがへりをうつたといふことである。婆さんには一向何が何だかわからぬだらうが、とにかく此の方が轉讀よりももつと樂な讀み方かも知れぬ。親鸞聖人が一切經を讀んだといふのはまさかそんな讀み方ではあるまい。心讀といふことがあるから、どこかにうまい理窟はあるまいかと讀まれたのであらう。何か心に動いてゐるものがあれば、それがどうかかうかはつきり決らないにしても、自己の心には何か根をもつてゐるので、その根を把めばよいのである。

つまりお經を讀むといふことは、眞實の自己を讀むといふことである。親鸞が一切經の中で三部經にぶつつかつた時、そこに自分の求めてゐた凡てが跡づけられたのである。ところが、普通の人では自分の根を把むといふことが中〻以てむつかしい。こんな譯で、とにかく理窟だけでは何となく物足りないといふ感じが起つて來る。これが三十にして立つといふ氣持であらう。それも感じないで居れる人はまあ醉生夢死の人とでも云ふのだらうが、吾〻の多くは皆かういふ仲間で、結局かういふ人達は誰か所謂る偉い人の後について行けばよいのでありませう。

それに對する何か治療法が出來て來ると、今度は自分だけで止めないで他人に押し出されて來る。悲しみがあれば悲しいことを他人に話す。他人には何でもない事でも、自分の豫期した通りにお氣の毒樣とでも云つて貰へば、何だ

か慰められた氣がする。樂しみも此の通りで、それはお樂しみと云つて貰へば、何だか樂が餘計になつたやうである。事實上から云ふと、苦しみは擴がるにつれて薄くなる、喜びは擴がれば擴がるほど増えることになる。そこで何か宗教的なものを得たとなると、そこに傳道といふことが出て來る。

佛が菩提樹下で悟りをお開きになつた、佛は自分では、此れでよい、だから死んでしまつてよいと思はれたに違ひない。「朝に道を聞いて夕に死すとも可なり」と云ふが、夕を待たないで道を聞いた卽刻に極樂に往生すれば、それでよいのだ。併しそこが人間で、此の有難さを他人にも聞かせたい。佛の場合では彼の帝釋天が現はれて、あなたはそれでよいか知れぬが迷の衆生をどうなさると云はれると、然うだといふ感が起る。さうすると自分だけでよいといふ事でなしに他人にも分けてやる。そしてさういふところに吾〻の宗教心の完成が見られる。

まとめて云ふと、吾〻の宗教心の成長は大體かういふ順序になる。始めには聞く、それから理窟を云ふ、經驗をした(受け入れる)、傳道する、といふことになる。

此れを横にして宗教の構成分子といふのは、傳統(聞く)、理窟(教義)——若い時には破壞、老人は建設、此れを否定と肯定と云ふ言葉であらはしてもよい——、次に自信の證明(自證)の三分子から成立してゐる。

この他に美術的方面といふのがあるが、それは傳統の中に入れて考へてもよからう。

第二講　特に神祕主義に就きて

昨日は、宗教は大體三要素から成つてゐると申しました。

第一は傳統といふこと、その傳統の中にかういふものを含ませておきたい。

第一は、教理の上の傳統。かういふふうに教をつたへて來た、その教の上の傳統、それは經文にも書いてあり、祖師の著述の上にも遺つてゐる。各宗に夫々の著述があり、また夫々の註釋がある。法律のやうにはきちんとならぬにしても、大體かういふやうに解釋するのだと、その解釋の仕方がきまつてゐて、この解釋の仕方に從はなければいけないと云ふ。

それから第二に、組織の上の傳統。これは教團の組織の上の傳統で、例へば本願寺にすれば、法主があり、また法主に屬する學問上に於ては眞宗教理の傳統を扱ふ學者・說教者、また行政を司るもの、其れに信者等がある。此の組織の上の傳統に叛いてはならない事になつてゐる。例へば、法主を認めぬならば教團外へ追ひ出されるといふことになる。

大體から云へば、上の二つが傳統といふものを形成するが、もう一つはこれは、分けてもよく、分けなくてもよいのだが、それは藝術的方向である。昨日も云つた殿堂・佛壇・獻花・儀式・讀經・聲明、さういふものは藝術的方面

のものと考へられる。この藝術的或は情的傳統といふものは、吾々の感情の上に識らず〳〵にうけるものである。それは、聞かなければ佛教徒でないといふやうな强迫的態度に出ないで自然に出て來る。この傳統は別個に考へた方がよいかも知れぬが、先づ傳統といふものに含めておいてもよい。これは或る意味で宗教教育に最も大切なものである。子供が、他日、佛教徒になるか、キリスト教徒になるかは、子供の時の情感的教育に多く關聯を持つてゐる。牧師の子はよくキリスト教に反抗するさうだが、そればかりではなく、放蕩息子さへ出て來るといふことである。勿論悉くがさうだとは云はぬ。なるほど、牧師の子だから立派な宗教家になる筈だと思ふので、大袈裟に云はれるのかも知れぬが、とにかくそこに何か眞理があるやうだ。子供は、子供の心に、又は行動に壓迫を加へると却つて反抗的になるのかも知れぬ。わしの考へでは、牧師とか坊さんは、教義の上から子供に壓迫を加へて、やたらにあゝしてはならぬ、かうしてはならぬと制裁を加へるので、反抗的な氣持を養ふやうに成るのかも知れぬ。これに反して、子供が阿彌陀様を有難がらぬ時は、そのままでおくと、いつか子供は反省しなければならない時が來るかも知れぬ。父が子供のことは放つておいて佛様に禮拜すれば自然と子供にも或る感化を與へる事になる。これを情的宗教と云へば云へる、傳統といふ事もそこにある。

吾々が何千年傳はつて來た日本文化を傳へるにも自然に精練を加へて傳へなければならぬ。吾々の生活の上には、傳統といふものが免かれられぬ、歷史を無視する事はできぬ。歷史を無視することは、やがて自分の存在を破壞することである。生きてゐるについては、生きてゐるのにふさはしいことがなければならぬ。それは傳統である。瓜の蔓には瓜、茄子には茄子がちやんと出來るのだが、人間にあつてはさうばかりも行かぬ、寧ろさうならぬ事が必要である。傳統といふものは大切であるが、少しづつ變化させて行かねばなるまい。傳統をそのまま受け入れるといふ事は

できぬ。傳統の中には、傳統でないものも含まれてゐなければならぬ、傳統を肯定すると共に傳統を超越するものがなければならぬ。それで、傳統を傳統として傳へるには、いくらか變つたものも在るべきである。一は一であると同時に一でないものをも含む、卽ち自分を破るものを含んでゐなければならない。元來傳統の中には傳統を破壞するものがなければならぬ。隨つて傳統にはいつも騷動といふことが免かれ得ない。騷動するところに傳統の意味があるやうだ。風が吹いて倒れるやうな樹木なら倒れてしまつたらよい。眞の傳統の樹木ならば、風が吹けば愈〻却つて其の根を張つて行くだらう。

傳統をもう一度云ひ換へると聞く事だと云つてよい。

次に考へるといふ事である。宗教の構成分子は、第一に聞くこと、次に考へること、次に見ること、とも云ひ得る。聞くことだけでは人間は承知しない、考へる事がなければならぬ。何か理窟をつけなくてはいけない。何か云ひ譯をする。直接に行かれぬ、理窟を通る。京都の人の喧嘩は先づ理窟から始まると云ふが、喧嘩なら愚圖愚圖云はないで、一本御見舞申すが一番早い解決かも知れぬ。

この理窟を飛び超えたところに、見る世界がある。富士山へ登るのには色〻測量して見た方が正確かも知れぬが、本當の富士山はそれではわからぬ。それを知るには直接登つて見なければわからぬ。自分が行つて見ることが宗教には大切である。

佛教の研究も要するに見る事にある。宗教の科學と異つた點も其處にある。知識といふものは、嘘が入り易い、所謂る、一犬虛に吠ゆれば、萬犬實に吠ゆるやうに。昔孝行者があつたが周圍の人達が不孝者だと云ふので其の親でさへ不孝者と信ずるやうになつたといふ話もある。それでも知識は便利だ、日本を見るのに、地圖一枚擴げれば足りる

のだから。併し遠い處がわかるにしても何だか物を通して見てゐるやうで、百聞一見に如かずとやらで、實際行つて見ないとわからぬ。老人のことは老人になつて見なければわからぬ。小說家は靑年や女の事をよく書くが、大體はかうだらう位の想像だらうと思ふ。本當のものは推論だけでは摑めない。一つの林檎を科學的に分析して色〻とこまかく考へて來るとさつぱり味がなくなる。吾〻の見る林檎と科學者の見てゐる林檎とはよほど違つてゐるらしい。林檎に對する知識が多くなつたからとて、其の味は一つも增しては居らぬ、寧ろ減つたかも知れぬ。さういふ事はいくらもある。

近頃はスピード時代とか云ふが、それで人間の幸福が增えたかと云へば、さうでもない。それは日常の物質的生活の上では幸福になつたかも知れぬ。昔は殿樣でなくては朝鮮の林檎は食べられなかつたであらうに、今では吾〻貧乏人でも容易に食べられるやうになつた。併し本當の幸福と云ふものはわからぬ。此の頃ではラヂオが出來て、やたらに今起つた事を今すぐにも聞かねば承知されないといつた世の中になつたが、何も世界の出來事をそんなに急いで今聞いてどれだけの幸福が增したか。

シナの旅行は呑氣で良いと日本人でシナへ行く事を好く人もあり、日本へ來る事を好きな外國人もある。ニューヨークから東京へ來ると至極呑氣で良いと云ひ、東京の人が京都に來ると靜かで良いといふ具合に、呑氣さが增す度に人間の幸福が餘計になるやうにも思へる。然うすると、文明も逆戾りさせると幸福があるかも知れぬ。それでは文明を破壞したらよからうと思ふが、既に一度此處に來たものは仕方がない、文明を呪ふ譯には行かぬ、受け取つておくより外に道がない。

人間の眞の幸福は、來たものに如何に身を處して行くかにあるのかも知れぬ。そこで文明になればなるほど餘計に

宗教を云はなければならぬといふことになる。

さて考へるといふことが、いらんかと云うといらぬやうなものだが、聞くことに於てまた重大である。佛教の偉大さはその大きな哲學にある。例へば、天理教にしても大本教にしても、傳統といふ事からも見られるが、一面その哲學を持たないために、到底佛教には及ばない、それを却つて佛教に借りに來るやうだ。この意味で、考へることがなくてはならぬ。

昔から傳統を長く引いてゐるといふ事に強いものがある。傳統が長いからとて偉いと云ふのではないが、何だか有難さを感ずる。そこに教養といふものがあるのだらう。

アメリカのハーヴァード大學といふのは、長い傳統もあり、有名な大學であるが、加州のスタンフォードといふ或る成金が、子供を亡くしたのを機縁に、子弟のために大學でも建てようと考へて、そこで其のハーヴァード大學の學長に相談に出掛けたといふことだが、そこで學長が云ふには、「大學の建物や教授等は揃へることができるでせう。だが、一つどうしても缺けるものがある、それは大學の歷史である」と云つたといふ話を聞いてゐるが、如何にも傳統は金では買はれないだらう。とにかく時代といふものがついてゐなければならぬ。そこに重味があるやうだ。古色蒼然たることが宗教になければならぬ。傳統は古く、哲學は深遠でなければならぬ。

佛教は廣大でまた何でも内に包含するといふことがある。例へば眞言宗では、何でもかでも曼陀羅の中へ取り入れる。やがてキリストも何かの攝理といふことで、基督權現とか云つた名前で、その曼陀羅の仲間入りをするかも知れぬ。この大風呂敷を擴げることは佛教の勝れた點とも云へる。

また佛教は頗る氣が長い。其處がまた有難い。キリスト教ならば一度地獄に墮ちたが最後再び浮び上ることはなら

ぬ。佛教では、地獄へ行つても、業さへ盡きれば、またどこかへ生れると云ふ。「七度生れて」と楠正成は云つたさうだが、七度やそこらではすまぬ。人間に生れなければ、犬にでも草にでも生れる。ここが面白い。一本の草をむしつても、何か知らぬ指を一本引き拔いたのではなからうかと、そんな氣もする。自分と自分以外のものとがさういふところから如何にも親密になるやうだ。とにかく菩薩は、何度でも生れかはり立ちかはり、衆生の盡きるまで徹頭徹尾救はねば置かぬと云つて出て來るといふ。この氣長さが佛教の本質である。

さきに神祕と云つたのは、見ることをさして云つたのである。見るといふことは、聞くといふこと、考へるといふことの及ばない所にある。聞くと云ふにも、「外から聞く」と「内に聞く」とが區別されるだらうが、「内に聞く」と云ふ場合は「見る」ことだと云つてもよい。吾々の眼は耳より尙いものではないが、聞くことも、見ることも尙いことではある。聞くのは受身で、聞える方向へ頭の全體を動かさねばならぬ。眼はじつとしてゐても、八方睨みもできる。眼の方は自分の働きかけが多い。その點から「見ること」には自分といふものも餘計に入つてゐるのではなからうか。隨つて眼はその人の人格を表はすだらうけれど、耳はさうは行かぬ。「自分に聞く」といふことがあるとしたら、「見る」と云つた方がよからう。

シナに藥山といふ有名な僧があつたが、かつて役人の李翶に招かれた時、用事があるなら、わしの處へやつて來たらよいと云つて應じなかつた。そこで李翶は止むなく其の藥山の庵を訪れた。ところが、案内を乞うても藥山は讀經をして居つて、それを置かうともせず、一向平氣である。少々癪に障つた李翶は、そこで「面を見るより名を聞くに如かず」とやつた。と直ちに藥山の應じて曰く、「太守、何ぞ耳を尙んで眼を尙ばざる」と。李翶は更に「佛教とは如何なるものぞ」と。此の時、藥山指をもて淨瓶を指し且つ天を指した。此れは、雲は天に、水は淨瓶にといふこと

で深意のあることだが、これは餘談として、とにかく「見る」と云ふことは、聞いても聞いても聞えぬことを聞くことであり、見えぬところを見ることである。そこに神祕がある。印度の神様に三つの眼を持つた方がある。一つは縦にあつて、これは神通力を表はすものである。

或る處に仙人が居て五神通を持つてゐた。ところで佛様は六神通を持つてゐられるのでもう一つが及ばず、そこで或る時、其の佛に向つてもう一つ足らぬ神通を教へられんことを請うた。佛が仙人に向つて「オイ」と呼んだら、仙人は「ハイ」と答へた。そこで佛はわしの神通はそこだと教へられたといふ話がある。

シナの六祖慧能は貧乏人で學問もなかつたが、師の處で修行し、禪の奥義を極めた。五百人の弟子中第一番であつた。ところで、師は達磨から傳へられてゐる傳法衣を渡すことにした。一日、師は慧能を私かに呼んで、「この傳法衣をお前に譲り渡すが、他の弟子共がもしそれを知つたなら騒ぐに違ひない。だからお前はこれを持つて今晩の中にここを逃れよ」と。そこで彼は衣をうけて逃げた。果して弟子達は、あの米搗をした慧能(慧能は碓房で米搗をしてゐた)、彼を探し求めた。そこで兵隊上りの一弟子があつて、これを追跡した。遂に慧能はその追手に追ひ詰められてしまつたので、その法衣を疊んで石の上に置き、自分は草叢にかくれた。そこで兵隊上りの追手は喜んで我が意を得たりと其の衣を持ち上げんとしたのだが、不思議にも持ち上げることができぬ。それも其の筈である、其の衣は天地の根源にまで根がつづいてゐるのだから。彼が其の根源を知らねばあがる筈がない。そこで頑固な彼も到頭降參した。彼が慧能に向つて、「自分は衣を取りに來たのではない、教を受けたい」と云つてたのむと、慧能は答へて、「不思善不思惡、正與麼時、如何是汝本來面目」と。本來の面目とは、善惡の對立を超えたあらゆる計らひのない計らひ、そこにある。兵隊上りの僧とは明上座のことであるが、其の時本來の面目を見た。そして法衣のあがらぬ理由もわかつ

た。そこで明上座は更に慧能に向つて、「見る以外に祕密があるか」とたづねると、「それがあるなら、それはお前の處にだ」と答へられた。神祕は自分自身の心の中にあるのである。善もない、惡もない所に、善を見、惡を見る。見えないものは見えるものを通してあらはれる。「見る」、そこに祕密がある。「卽身卽佛」と云ふが、これはまだ考へたことで、見たのではない。「見る」と云へば、人に云ひ得ないものがある。居にあらはされぬもの、傳へんとして傳へ得ぬもの、それは祕密である。單に言葉の上、また論理の上では行けぬ。體驗の上では、そこに一種の空氣に包まれてゐる何とも云へぬものがある。其の「見る」ことを、禪宗では「佛性を見る」と云ふ。每日每日佛と一緒に寢てゐるといふこともある。或る印度の婆さんが佛と一緒に居ることがいやで、兩手で顏を塞いだ、ところが其の指が悉く佛になつて見えたといふ話があるが、面白いことである。

或る雲水が和尚の處へ來て、「私に佛性があるか否か」と云つた時、「お前にはない」と答へた。「では犬や猫には佛性あるや否や」と再問すると、「あり」と云つた。「この人間なる自分に佛性なくて、どうして、犬や猫にあるか」と反問すると、和尚は「汝承當せざるがためなり」と云つた。

人間には承當がなければならぬ、人間だけには、どうしても此の承當がなければならぬ。ところが承當すれば其の人間には後光がさす。そこに人間の有難いところがある。動物にはそれがない。

宗教上、光といふことは重要である。見るといふことは光の働きでもある。星の光は何百年か經つて地球に達するといふことを天文學者から聞くが、星の遠さは里數では話せないので、光の經過する年數で計るといふことだが、現在吾〻が見てゐる星は何百年か前の星で、星は今吾〻の見てゐる處にはない。星の世界と地球の世界とを反對にして見ると、今見えるものが、星の世界では何百年か前のことで、惑星の世界から地球を見ると、ちやうど德川時代で、

徳川家康が關が原へ出かけるのを見てゐるかも知らぬ。これは餘談になつたが、とにかく、光といふものは不思議なものである。頭を打たれると眼から火が出ると云ふ。見てゐる物質は空間を埋めるが、光は交錯する。光は自由に透き通る。私が自由に皆さんの身體に入ることができる。

佛の世界は光の世界、そして光は交錯して眩ばゆい、無量光・無邊光と云ひ、「見た」ものの象徴に光をかりることは意義のあることである。見るとは智慧の及ばぬところ。また明日お話致しませう。

第三講　禪と眞宗とに關する私見一般

昨日「見る」といふことを申しましたが、この「見る」といふのは何を「見る」のかと云ふと、山あり、河ありと、色々なものが對象として存在してゐる世界の、その上にとも、下にとも、外にとも、中にとも、それとも、そのものとも云つてもやはり語弊がある。またわからぬと云へばわからぬが、まあその內にと云つておかう、その內に一物がある、これが自分に對峙して立つてゐる、卽ち分別相の世界の中にもう一つの世界を見るといふことにしておく。

今見てゐる世界と、その世界とに、分け隔てがあるかと云はれると困るが、と云つて同一かと云つてもそれも困る意味合ひがある。或は此の世界の周りに、其の中に漂うてゐる一種の空氣、さういふものを見ると云つて置かうか。中々漠然としてゐるのであるが、何かそんな世界が見られるのである。

かうしてゐると、何だか譯のわからぬやうな、何のためにかういふことをするのかと尋ねても、自然は競爭するとか或は弱肉强食であるとか云ふ、何のためだか、ただ現在はこんなものであると云ふ、そこにちよつと頭をひねるとその譯を悟り得るところのものがある。然ういふものをどう云ふかと云ふと、色々の名があるが、意味の世界と申してよいかも知らず、或は價値の世界、或は眞實の世界と云つてもよい、永遠性を帶びた世界である。

かういふ世界から見れば、今までの世界は夢のやうになる。所謂る慧眼で見るといふ世界を夢のやうだと云ふかも

知らぬが、其の慧眼の世界から見るとまた此の世は夢の世うつつの世である。夢幻泡影、鏡花水月といふ譬梅に申しますが、其の意味はどういふことかと云ふと、慧眼の見る世界が眞實であるに較べると、吾ゝの肉眼・天眼の世界は夢幻である。其れが眞實性を帶びるのは今一つの世界に關聯せしめて可能であるが、此れが慧眼を開くことである。

此の世界の外にもう一つの世界があるといふ例は、其の心持を云ふと、人ゝがかうして同じ世界・山河・草木、さういふものを見てゐるやうに思はれるが、事實彼も我も同じ山河草木を見てはゐない。家の話をする、あなたもわしもするが、其の實は全く同一の家を見て話をするといふ譯には行かぬ。あなたはあなたの見てゐる家、わしはわしの見てゐる家といふ鹽梅で、只ほんの僅かな世界だけが同じ家である。

それで子供の世界を見ると、何か小さな玩具の一つでも毀すと、まるで金持が金を紛失したかのやうな大事をでかしたかのやうに狼狽する。この心理は大人にはわからぬが、子供にして見れば其の玩具が唯一の眞實で、毀れるといふことは、凡てが奪はれ、卽ち子供の世界が破壞されることであるから、非常なる大事である。つまり大人は、其の子供の世界の上か下かわからぬが、とにかく別な世界に居るのである。

また權勢とか名譽とか云つて、大臣とか金持とかにならんと汲汲たる人ゝがあるらしいが、その人達の世界はわたしにはわからぬ。吾黨内閣になることがどれだけの權勢か、大臣になることが何が名譽か。それに榮達だとか何とか云つて直ぐお祝をするものだが、そんなことを云つて騷ぎ立てる人ゝの心持も亦わからぬ。大臣の役目を果してしまはぬ前にお祝は少ゝ變に思はれもするが、どうだらう。大臣になることは却つて世界の人の下郎になつて働くことであるかも知れん、少ゝ仕事の多い小使だとも思はれもするが、それになるとて大騷ぎするのは、何のことかわからぬ。併しまあそれ等の人達にはそんな世界があるので、却つてこのわしの世界が大臣達には變に思はれることだらう。か

ういつた兩者の喰違ひがあるものだ。

併しそこで是等を普通の世界と見て、それ等の世界を飛び超えた世界——凡てのことが馬鹿氣て見えるとは行かぬまでも、とにかく雨が降つてもよし、風が吹いてもよしと云ふ具合に、それでよいと云ふ世界——がある。然うすれば進歩がないかと云ふとさうでもない。悪いことはやめねばならぬ。そんならと云つて焼きつくやうに焦るといふことがない。かう云つたらどうか。

宗教の領域には何もかも肯定するといふのが一つの特徴である。それでよいといふことである。キリスト教の人でも、鳥は仕事をしないでも、神は養つてくれるではないかと云ふのは、この社會を否定することになるが、鳥は飛んで唄ふ、腹が減つたらどこかで食べる、食べればまた喜んで飛んでゐる。自分の好いてゐるままに物事を肯定して行く一つの世界がある。それは經濟組織から成る世界からは大分怪訝がられるかも知れぬ。

普通の人間を糞人間とは云はぬが、坊さんを糞坊主と云ふ。かと思ふと、生如來樣と崇められることもある。坊さんには糞坊主と生如來の兩面があるやうである。そしてそれは紙一重である。此れが宗教の世界に可能である。かういふ領域を把むこと、それを「見る」といふことで表はすが、それは直覺と云つておく。宗教の書物といふものは其の人の直覺を書いたものである。

そこで直覺は二つに分れる。その一つは、物事をそのままに見るといふこと、限られた世界に於て、限られぬものを「見る」・「認識する」といふこと。もう一つの方向は、「感ずる」といふことである。この「感ずる」方面を進めると眞宗、「見る」・「認識する」といふ方面を進めると禪宗となると思ふ。

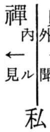
禪宗は疑ひから出發する、大きな疑ひがなければ大きな悟りがないと說く。眞宗は疑はず信ぜよといふことから出

て來る。哲學者は、禪は否定から出立すると云ふが、さう云つてもよいかも知れん。禪宗殊に臨濟では、公案といふことを云ふ。それは疑ふといふことが主である。本來の面目とか云つて、それを識らう、見ようとする。公案には、參・看・提撕・擧・擧著といふことがあるが、是等は皆研究・工夫することである。

眞宗では、聞けよと云ふ、信ぜよと云ふ。「微風吹幽松、近聞聲愈々好」。此れは寒山詩の中にある。寒山と云つて唐の中頃の末に居た人の詩であるが、この詩は古來の畫家の創意をよほど刺戟したものと見えて、一翁は箒を持ち、一翁は何か巻物のやうなものを持つてゐるシナ式の繪畫をよく見受けるが、其れが然うである。これは餘談だが、大體禪宗のシナに於ける發達は、詩的に發達してゐる。眞宗の本願をこの微風幽松と見たらどうだらう。眞宗ではかかる象徴的な云ひ表はし方はしない。尤も禪では此れを象徴的だとは思つてはゐないが、かう見てもよい。

極樂に行くと凡ての樹木が佛法僧を讃へてゐると云ふ。然うすれば、極樂に行かずとも、山の奥で佛法僧の聲が聞かれたら、そこにも極樂はなからうか。樹木は山の奥へ尋ねて行かなくても此處にもある、そこに佛法僧の聲がせぬと、誰が云ふか知らん。

禪宗のやうに參ずると云つても、私の立場から解釋するとかうである。次の圖で、棒が自己であるとすると、眞宗



は外へ〳〵と行く、禪では内へ〳〵と行く。臨濟の云つたことに「無位の眞人」といふのがある、それが吾々の面門より出入する。未だ證據せざるものは、「みよ、みよ」と云つてゐる。「みよ、みよ」とは、内に「入れ、入れ」といふことになる。眞宗では、内を虚にして「聞け、聞け」といふことである。近づけば微風の聲愈々好しだが、微風に引きずられて十萬億土に行くかも知れぬ。そして其の十萬億土が此處かも知れぬ。ところが、「内へ、内へ」と行つたものが其の到る處は、また十萬億土であるかも知れぬ。然うなると、眞宗の人と

禪宗の人と、同じく手を握つて、互に曰く、「お前もそこに居つたか」と。一人の體ではどうにもならぬが、若し觀音様のやうに轉身の妙を得るならば、そこに必ずや一致點を見出し得るであらう。

そこで「佛智不思議」と云ふと信じ難い、南無阿彌陀佛を稱へるは易い、眞宗では「信じ難く、行じ易い」と云ふけれど、常識的には矛盾とも思はれるが、「信じ易く、行じ難い」ともまた云ひ得るかも知らぬ。兩方に分けて云ふのは方便であつて吾々を導く一つの手段であらう。

親鸞は一切經を讀んで結局駄目だつたと云へば話はつくが、凡夫には受け取れぬ。そのままに受け取ればよいと云ふが、然う云ひ切る親鸞の背後には、一切經の二、三遍もあるからこそである。そこで凡夫には信じ難いとなる。併しまた其れが有難いところでもある。或は自分がこれだけ苦勞して馬鹿だとわかつた事を老婆親切から吾々に教へてくれたとも見える。

禪は其の老婆親切を持たぬ。佛が生れて「天上天下唯我獨尊」と叫んだが、此の佛奴叩き殺して犬に喰はせてしまへといふやうな鹽梅である。亂暴なことを云ふやうだが、併しそこに大いなる慈悲があることがわかる。吾々は物に捉はれ易い。禪宗は外科手段とも見える。

かかる世界に入ると吾々の此の世界で見てゐる世界と大分違つて來る。金子(大榮)さんも云はれたが、西方十萬億土一世界ありといふことは、わしも面白いと思ふ。どこへ行つても――東へ行つても、北へ行つても――、やはり西方で十萬億土はそこにある。この世界は全く別の世界と見てよからう。それは此世では測量できぬ。阿彌陀さんが何劫かの間修行苦勞されたといふが、果して歷史上の眞實性なりや否やと問ふやうな人は、メートルで極樂を勘定するものであらう。メートルを阿彌陀さんに當てはめて勘定しようとする。それは、此世を見て其の上の世界を見ない、

此世ではそれは夢の如く眞實性がなくても、もう一つ上の世界には、五劫の思惟も十劫の正覺も眞の眞實性があると思はれる、そんな世界がある。キリスト教では、キリストは歴史上の人だからよいと云ふし、佛教ではそれがいけないのだと云ふが、かうして歴史の客觀性・實在性如何を論じ合ふ人達は、凡て宗教の試驗に落第である。

或る禪僧はかういふことを云つてゐる、昔の聖者方は皆悟られてゐる、一人の人が悟られると十方虚空悉く滅茶苦茶になるとお經には書いてあるが、依然として尙ほ山河大地、皆あるではないかと。此れを云ひ換へると、阿彌陀樣に既に救はれてゐる吾々は、まだ何故に迷うてゐるかといふことにもならう。茲に1－1＝0が、1－1＝1となる見通しのつかぬ世界があらねばならぬ。それは、今まで捉はれてゐる世界を飛び超えると云つては惡いかも知れぬが、そこに何か轉換の神祕がなければならぬ。

そこで眞宗では、慈悲とか、聞け、信ぜよとか云ふであらうし、禪では見ることを內へ掘り下げるのである。感ずるは受動的であり、見るは能動的である。併し兩者の極は一つであらねばならぬ。動が極まれば靜、靜が極まれば動である。所謂るメートルでは、左は左、右は右で、どこまで行つても出遇ふことはないであらうが、併し神靈の世界とでも云ふのか、どうしても普通の論理では合はないところである。そしてこの合はないところがまた論理の世界をかへて行くことにもなる。

藥山の處へ二人の僧が來た、道といふものはどうしても普通の智の到り得ないところである。智の到り得ないところを何とか智に出して云はうとすると、頭に角が生える、卽ち罰があたる。併し人間としては何か云はねばならぬやうになつてゐる。そこでどうする、道へ、道へ。卽ち「知不到處頭角生、道道」と。そこで一人の僧は何も云はずに出て行つたので、他の僧は藥山に尋ねて、「兄弟子は何故無言で出て行きましたか」。藥山答へて、「それはわからぬ、

今日はわしは背中が痛いから、その兄弟子に尋ねよ」と。そこで彼の僧に尋ねると、その僧曰く、「自分も頭が痛い、御免蒙る」と。

かういふ邊は、云へぬところをどう云ふか。何か云はねばならぬが、云へない。數珠と云へば觸れる、それは肯定、でないと云へば、そむく、是れは否定。これだと云へば肯定、これでないと云へば否定だが、然らば何と云ふか。吾〻は無言で、どう念佛稱名をやれるかと云へる。それは此の相對の世界は離ることのできぬものだが、併し其れ等に卽して而して其れを超えた世界がどこかに出ねばならぬ、その世界を南無阿彌陀佛の世界と云うてよい。そこに一つの眼のつけ所がある。

眞言宗のお寺には色〻な佛さん方が祀つてある。何の役に立つのか、吾〻の此世と何の交渉をもつのかとも思はれる、偶像とも見られる。ところが今一つの轉換した世界から見ると皆後光がさしてゐる。極樂はどの方面から見ても西にあるなら、またどの方面から見ても東にある。その世界から見れば惡魔でも何でも容れ得るであらう。そして悉くが後光を放つてゐると見られるのである。

此の世界を彷彿させるために一つの話がある。吾〻には自分に限られた所がある。此の世界から限られない世界に出たい欲望がある。或る藝者とかの話であるが、何でも自分の願を可能ならしめんには、誰かに祈らねばならぬ。そしてさて地藏さんに賴むか、不動さんに祈らうか、ちよつと面喰つたが、或る何かの機みで結局不動さんに日參に及んだといふ事實の話を聞いたが、つまり對象は何でもよい、何かに賴まねばならぬ。キリスト教では神と云ひ、眞宗では阿彌陀さんと云ひ、或は大日でも、毘盧舍那佛でも、何でもよい。それは教育と傳統の具合で受け傳へられるだらうが、そこにまた傳統の力があると思ふ。

とにかく、こちらに求めてやまぬものがある。それは外と思はれるなら、客觀に求める。それが事實上あるかどうかといふ問題が出て來るから、歷史上云云のことが論議されるのだが、「見る」立場からすれば何と名付けてもよい。何とか名付けねばならぬあるものがある。それは主觀とか客觀とかとは云へぬ。自分の心か何かわからぬが、求めるものがある。これは自分の頭で作り上げたものではない。それは主觀を離れた働きである。その働きが幸か不幸か何かを通さんければならぬといふのが困つたことである。それが惱みのもとである。此れは、自分の心から外に身體を考へ、自由な、身體に括られないものを把み得ないからである。然ういふ何かがある。何かと云へばもう白雲萬里であるが、さういふものが、まづ有ると見ておく。

これを「疑ふ」といふことから云ふと、

或る禪僧があつて、師の許に來つて、「私に疑がありますが、之れを結著して下さい」と云ふと、師は「宜しい、今度私が上堂(說教のこと)の時尋ねられよ」と云つたが、さて愈〻上堂に際して、師は其の壇より降りて、彼の僧を捉へて大衆に向つて曰く、「ここに疑のある僧がある」と。さうしてさつさと引きあげてしまつた。

もう一度それを云ひ換へて見ると、またこんな話もある。

或る僧がやつて來て、師匠に對し、「私の本分は何か」と云ふ。師の曰く、「わしにそれを聞いてもわからぬ」と。そこで「師に就いて聞かねば誰に就いて聞いたらよいか」と再問すると、師は「わしに尋ねると何かになる」と云つたと云ふ。

これに蛇足を加へて云ふならば、お前にはもとより佛性がある、人に尋ぬるまでもないといふことであらうか。此れを初めの話と關聯せしめると、疑へば疑ふほど遠ざかるところのものがある、それを何故疑はねばならぬか。本來あ

るものを他人に向つて尋ねるなら既になくなつてしまふではないかといふことになる。

肯定するといふこと、信ずるといふことがなかつたら、疑ひは出て來ぬ。救はれるかと疑ふところに信がある譯だ。信があるから疑へるのだ。只〻疑ひに捉へられてはならぬことだ。禪の公案でも、問ふ其のものに答があると云つてゐる。疑ふ、其の所に信がある。本願を疑ふ、そこに信がある、阿彌陀様は後から追ひかけてくださる。疑ふのは逃げるので、それは直覺の感情の方から見ると、ちやうど母の手に抱かれた子供のやうなもので、あばればあばれるほど、母は子を抱き締める。眞宗では、本願とか、阿彌陀とかいふ詞を作つてゐるが、そこには傳統が役に立つてゐるだけだ。禪宗では「何が、何が」と尋ねるが、眞宗では「それが、それが」と肯定的に指し示す。禪の成立は「何が」であり、眞宗では「それが」である。併し「それが」が手に入らぬと、「何が、何が」と同じことになる。が、どうしようと、かうしようと、阿彌陀さんの眼から見たら、とにかくみんな一人も殘さず、極樂に追ひやられるといふことになるかも知れぬ。

だのに妙に異安心といふものがあつて問題がある。が、それもまた面白い。さうすると、今までの事が全然引つくり返つてしまつて、結局わからぬことのやうであるが、それでも仕方がない。

まあわたしのやうなものの話を皆さんが聞いて下さつたといふことが有難いんです。

宗教入門

目　次

第一　宗教に就いて

第　一　講

私は宗教のことをお話しようと思ひますが、きはめて自由にお話したいと思ひます。多くの人は宗教といふものを了解してゐないといつてよからうと思ひます。どうしてかといふと、宗教といふものは何だとか、宗教は何の必要があるかといふやうなことをよく聞かされる。さういふことをいふ人はきつと宗教を知らない人です。宗教のことがわかつてゐる人なら、ここに櫻の花を見て、櫻を知つて、別にあれがどうだ、これがどうだといふことは考へないと思ひます。それを聞くことを必要とする人は何も知らない人だといつていい。さういふ人に宗教の話をしても實際は役に立たない。

それから極樂があるとかないとかいつて、心配したり、喜んだりする人は、極樂へ行つたことのない人だといつていい。極樂へ行つたことのない人が極樂の話を聞きたがるのはをかしいけれども、聞きたがるところに人間の人間たるところがあるのであります。こんなことは極樂を人間が拵へたからなんです。キリスト教の方でいへば、神様が人間を拵へたといふが、神が人間を拵へたといふよりも人間が神を拵へたんだ、だから神を好きなやうに作るから、またやめることもできるんだ、近頃の神は昔の神のやうに役に立たんから實際的效力を失つたんだ、これはなくてもい

いんだといふやうな學者も中にはあるですな。

これも或る點でいへば尤もかも知れないが、さうでなしにまた他の方面から見ると、宗教卽ち神に對する關心といふものは、科學がどうであらうが、何がどうであらうが、さういふことにすべて頓著なしに心を動かすやうに出來てゐるものなんですな。そのことについて今お話をすると、既におわかりの方はなるほどさうだとお思ひになるだらうが、さうでないお方は何をいつてゐるかといふことになりますが、併し人間と生れた以上は宗教といふものはあるものなんです。なくすることのできないものであるから、今何か聞いておいでになれば、意識して記憶に止まつてゐようがゐなからうが、何かの折に芽生えるに違ひないと信ずる。けしの種子のやうな小さいものから、大きな木が出來、茂るやうになる、また實を結ぶやうになるといふが、これがまかれた所が相應してゐると、その地面から芽が出る、たとひ播いたところの地面が今は不毛な肥料の無い所であつても、いつかそこに芽を出す機會があるものだと佛教の方ではいひます。キリスト教のバイブルの方では、よい所へ落ちれば種子が出來るし、惡い所へ落ちれば種子が出來ないといふけれども、佛教の方では、よい所へ落ちても惡い所へ落ちても、よい所へ落ちれば三、四日で出るかも知れない、惡い所へ落ちれば十年二十年では出ないかも知れないが百年二百年の後にはそこから芽が出るに違ひないといつてゐる。だから佛教の方がキリスト教より望が多いともいへるし、如何にものろ〳〵して氣が長いともいへる。

東洋人は氣が長いといふが、その點では氣の長い方が勝だと思ふ。だから何か一ぺん聞いてをれば因縁になる。袖すり合ふも多生の縁といふので、何かの縁になるだらうと思ふ。宗教の話に關する限りは、理窟を聞いても何にもならない。私の今申し上げようとするのは、理論がどうだの、眞理がどうだのといふことにはあまり觸れないでおきたいと思ひます。理論に觸れないから科學的でないといはれるかも知れんが、さういふことは私の關知しないところで、

ことになる。他の方面はともかく、宗教はさうあつてよからうと思ひます。

近頃讀んだ本の中で、かういふことをいつてゐるフランス人があります。それは、自分はフランス人であるといふことのために光榮を感じたり榮光を感ずることはないといふんです。併しながら榮光とか譽とかいふものがないかといふとさうぢやない、一つある。それはどういふことかといへば、生きてゐるといふ事だといふんですね。なるほどさうだ。さうだがそれではまだ足りない。生きてゐる喜びだけでは何にもならない。生きてゐる喜びだけなら動物にでもある。植物でも、春になれば芽を出し、花が咲き、生きる喜びがそこに現はれる。動物にしてもその通り、動物に關しては植物よりももつと吾々の目に見えるほどに表現されて來る。人間も動物のやうに、大人でもさうだが、子供は遊戯三昧といひますが、遊びにふけつて飛んで歩くといふ事は同じといつてもいいですね。親は夏は暑い暑いといふが、子供は生きてゐることを喜ぶ點では暑さも何とも思はない。暑さにあたつて斃れるといふ時があつても、さういふ時の用心など考へないで、生きてゐる喜びのためには暑さも寒さも平氣である。あんなに寒いから風邪をひくといふのは大人の考へで、子供は何ともない。

生を樂しむといふ言葉があるが、生を喜ぶといふだけでなくして、フランス人のいつた榮光といふところに意味を認めておかなければならない。唯々それだけの普通の喜びといふやうな意味に解してをつてはまだ十分でなく、ここに喜び以上の何か、日本語でそれをいへば、有難い、勿體ないといふことに解釋してもよからうと思ひます。キリスト教的の言葉では榮光であるが、佛教的な用語にすれば、有難い、勿體ないといふことにしてよからう。生を喜ぶだけではなくして、これに對する一つの有難いといふ感謝の念のやうにも見えますけれども、單なる感謝ではなくして、

そこに光り輝くやうなものを感ずる、さういふものがあるんですな。さういふ自覺を持たなければならない。自覺を持つところに宗教といふものが出來る。

ところでさういふ自覺を起させないやうにする障害物がある。それを引つくり返すことによつて本當の有難味を感ずることができるので、これを佛教の方では逆緣といひます。順境もあれば逆境もある。何もかも思ふやうになるといふことが順境ですね。順境になれば、學校の成績がよくて身體も丈夫、社會に乗り出しても夫々の地位につき、夫々の社會的榮位を負ふといふことになる。これは順境といふかも知れないけれども、或は却つて順境のために、自分の持つてゐたものが發達しない、進展しない場合もある。ところがそれに反して、非常な苦心をしなければならない、至る所つらい目を見なければならないといふ境遇から出た人、所謂る逆境を克服することのできた人は、逆境といふものがあつたがために、益々自分が今まで持つてゐた、氣のつかなかつたものがそこから出て來るといふことがいへる。木が風に吹かれると倒れるといふこともあるが、併しまたそれによつて益々根を下に張つて行く、そして、その木の强靭性が、ただ順調に生長したものよりも强くなる。松柏は、雪が積るとか、寒さが强いとかいふことによつて、益々その强靭性がわかる。根が幾重にも重なる、重なつて行くことによつて、その木が丈夫さを増す、その根が强くなる。つまり逆境・逆緣ですね。吾々が子供の時聞いた「艱難汝を玉にす」といふこともさういふ道理である。その意味からいふと、逆緣の方が順緣よりも、その人がそれによつてより餘計に惠まれるといふことになるものですね。これも宗教の方面に當てはめると、健康であつて、世間的地位もあり、お金持でもあるとすると、人は本當に幸せだといふが、幸せのために、却つてその人の宗教心の發達といふものがなくなつて、何かの具合でつまづくことがあると、ぱたりと行つてしまふ。それでもいいといへばいいやうなものだが、或る一面からいつたら、ぱたりと行か

ないやうにしてをつたら、本當に生きてゐることの有難さ・勿體なさがわかるだらうと思ふ。

それに反して逆緣に遭遇したものは、親から生れたといふ生物學的な誕生といふことの外に、もう一つ私の言葉でいふと、靈性的にもう一ぺん生れるといふことがある。二度生れる、二度生れることによつて、人間が人間になる。母胎から出たといふだけでは、動物も母胎から出る。植物は種子から出る、魚類は卵から出る、先にあつたものから分れて出るといふ點に於ては同じだ。これだけでは生物學的な存在といふことはいへるけれども、靈性的人間的存在にはまだ〳〵及ばぬ。だから人間といふものはもう一ぺん生れなければならない。もう一ぺん生れることに出來てゐるのが人間なのだ。動物では二度生れるといふことはできない。人間は二度生れるといふことができる。二度生れなければ人間でない。人間は二度生れるといふ可能性を持つてゐるのであつて、その可能性を可能性に止めておいて現實化させぬといふことは如何にも情けないことだ。或はその可能性を正當な道に發展させないで歪曲させるといふこともあるから、その點では歎かはしいことも吾々は隨分やつてゐる。人間は始終さういふことをやるやうに出來てゐるが、それがまた面白い。人間は生れた以上は再生といふことがなくてはならぬと思ひますな。さうして此のフランス人のいつた生きる喜びを感ずるといふことは、かういふところまで來ないといけない。生を喜ぶといふことをいつてゐる限りでは、それはさう大したことではない。生を喜ぶといふことの上に有難みを感じなければならない。人から金を貰つた、著物を貰つたといふことを喜ぶ有難さの外に、絕對性を持つた有難さがある。どういふ人から物を貰つて來ても、さういふ絕對性を持つた勿體なさといふものは感じられない。

そんなら、本當の有難さ、本當の勿體なさといふことはどういふところから出て來るかといへば、つまり二度生れるといふことで、それは絕對の自由を認得するといふところにあるんです。近頃、自由といふことが、やたらにいは

れてをりますが、本當の自由といふものは宗教的に得られるほかないものです。外の自由は本當の自由ではない。絶對の自由といふものは宗教によつて得られるものである。ほかの自由は絶對的自由の影にすぎない。影も無いよりはいいので、影があるんだから主體があるんだといふことになり、影を透して見ることもできるから決して惡くないが、實際は影ですな。絶對に自由であるといふことはどういふ意味かといふと、例へば高山右近は、一人の奇人として終つたのであるが、キリスト教的信仰の、絶對的自由の主體であつたといつていい。それで、前田の殿さんに預けられ、また、よそへ流されたにしても、外から見ると甚だ不自由千萬で何かにつけ拘束せられたやうであるが、その内に何ともいへない自由を感じてゐるので、客觀的に見た不自由・壓迫・制約は何も氣にかからない。蛙の面に水といふが、まあ高山右近は蛙で、官憲は水のやうであつたといふんぢやないけれども、自分の自由を享有してゐるので、右近はどこに居ようが何とも思はなかつたに相違ない。それを吾々後の人から見れば、宗教の自由性を守り通した一人の殉教者のやうにもてはやすけれども、右近自身の靈性的境涯から見れば、何もそんな殉教をしようとかひどい目に會つてゐるんだとかいふことは少しもなかつたと、私は思ひます。

キリスト教の方面から見ると殉教といふことが力說せられるのですが、これが佛教の方面から見るとそこに何ら殉教的なものがない。甲斐の國に快川和尚といふ人が居つたが、甲斐の國は武田の領土であつたので、武田の方の大將がその寺へ逃げ込んで來た、それを逃してやつたといふので、織田の軍勢が「けしからん、逃げた大將を出せ」といふ。さうすると快川和尚は「一ぺん逃げて來て、わしの懷へ入つたものを、所謂窮鳥懷に入れば獵師もこれを許す、これは渡すことができない」といつた。「渡さにやお寺を燒くぞ」。「燒くのはそつちの勝手だ、出さぬのはわしの方の勝手だから」。勝手と勝手の衝突だから、そこに悲劇が出來るが、快川和尚は何とも思はなかつた。わしはここで死

んでしまふといふので、山門へ上つて坐禪をした。坐禪をした所へ織田の軍勢が下から火をつけた。快川和尙は猛炎といふか猛火にとりまかれ、愈〻最期になつて、弟子に「お前達はこの時にどういふ心持でゐるか」といつて色〻問答をさせて、最後に自分の氣持はここだといつて、有名な句「心頭を滅却すれば火も亦涼し」をいつた。心頭といふのは、煩惱といつてもいいですな。「心頭を滅却すれば火も亦涼し」はまた「火、自ら涼し」といつてもいいが、火が非常に涼しい。火は涼しいといふことはない。快川禪師も火は熱いと感ぜられただらうが、その靈性的絕對自由からいふと、暑い寒いの問題ぢやない。段段火が衣に移つて來て燒けて來る。煙で呼吸が苦しくなる。苦しいことはどこまでも苦しい。けれどもそこに、苦しくもなし、また苦しからざるでもない一つの絕對的なものを快川和尙は見てをつたので、そこに安住してをれる。それが火も亦涼しいといふ境涯になる。火が涼しいといふたんぢやない、火は熱いが、熱いものは熱いながらに、熱いとも涼しいともいはないものがこちらにあるぞ、自由がわしにあるぞ……と。だから快川和尙の場合には自分の信仰に對して被害を受けたといふことではない。此の點は高山右近とは違ふ。

佛教者が快川和尙に對する見方といふものは、何もさういふ殉教的な悲劇的な氣分はもたない。やはり「火も亦涼し」で、快川禪師は如何にも洒洒落落として、水に入り、火に入る自由自在なところを持つてをつたといふことになる。そこが佛教とキリスト教と根本的に違ふといつてはどうか知らんが氣分的に違ふところが大いにある。或る神的性格をもつてゐる個人或は民族から見ると、殉教的精神ほど尊いものはないやうに感ずるが、然らざる方面の意識といふか心理を持つてゐる人は、淸風が地面から吹きまくつて來るといふ感じで、何もそこに殘つてゐない。見方の相違はあるけれども、私からいはせれば、宗教的に絕對自由といふ點から見て、右近がどうの、快川がどうのといふことはいはんでも良いし、またわしらはわしらで各〻見る所を見て、それで宗教を認得すればいいとわしは思ふ。

それで、絶對の自由を享受するといふところが、即ち本當の勿體なさである。勿體なさといふと人から賜つたものの有難みといふことになるが、さういふ情的な方面を離れて自由といふ言葉でいひ表はして來たが——根本的には同じことであるけれども——、どういふことがそんなら絶對自由かといひますと、絶對自由といふのは、今「下されものである、有難い」といふことをいひましたが、自分が持つてゐる以上のものなんですな。自分が持つてゐる、自分が想像してゐるものからは豫測もできない、また論理で推斷もできないところにあるもの、これを自由といふ。吾〻の存在から見て、それから論理から推斷をして、人間にはかういふ可能性があらうといふやうな一種の假定をしなければならん。その人間の經驗以上のもの、或は經驗以前のものだと論理で推測する、その推測の及ばないところのものが出る。その時に再び生れるといふことになるし、神から賜つたものといふことになる。さういふ自由は、絶對のものでなければならない、何等論理的な拘束を受けない、從つて、倫理がどうの、政治がどうのといふことに少しも拘束せられない。自分にあつたかともなかつたかともいはれないものが自分の意識の中から出て來る。それが自由である。さういふものであるから、經驗に先立つとか、經驗に遲れるとか、經驗の可能性を判斷するにはどうしても假定を置かなければならないといふ、さういふ假定でもない。假定ならば假定として論理的に生れたものにすぎないと思ひますが、宗教的自由の認得といふことは、さういふ假定の向うに置くとか、假定に至る詮索をするとかいふのでなく、また假定といふものを、前から見たり、後から見たり、横から見たり、手で探つて見たりするものでもなくして、假定といふものも消えてしまつて、その消えてしまつたところに出て來るものがあるですな、それが自由です。ですから、自分のものであつたといふか、自分のものでなかつたといふか。今までの自分に立ち返つて見ると、これは外から來たものである、他力といふことよりほかなくなる。キリスト教的表現をすると、神からの下されものであ

る。そこで、勿體ないとか、如何にも有難いといふことになる。それを意志の方面から、また行爲の方面から、働きの方面から見ると自由になる。自由といふものはそんなわけでどうしても一ぺん何か乘り超えて來ないといけない。ただ踏み超えたといふことを論理の上でいふのでなくして、自分で乘り超えるといふ事實、それが宗教的に絶對自由を獲得することになるんですね。

近頃日本でもキェルケゴール（西暦一八一三—一八五五。デンマークの哲學者。實存哲學の先驅。）のことをよくいひますが——これは哲學者といつてもいいが、ヘーゲルと同じ時代の人で、實存主義といひますか、ヘーゲルのやうな辨證法的な行き方ではない——、その本を讀んでみると、この人の體驗の導きが窺はれるので面白い。その人のいつた生き〳〵した例へが一つある。哲學者——理窟をいふ人間といつてもいい——は、美を極めた立派な家を作り、而もその中に自分は入らぬといふんですね、外に居つて見てゐる、そこに屈んで立派なものをわしが拵へたと喜んでゐる。宗教者はさうでない、そこへ入つてゐるものは宗教者だといふんですね。哲學者は作るは作つてもその中へ入つてしまふことができない。情けないといへば情けないけれども、自分のものにならない。哲學といふことだけをやつてゐる人はそれ以上には出られない。如何なる哲學者と雖も自分に經驗といふものが何かなければならない。つまり自分に何か摑んでゐるものがあり、さうしてその摑んだものを土臺にして自分の哲學を作り上げるといふことなら、それは誠に結構だが、多くの哲學者といふものは自分の體驗でなく人の體驗でやる。つまり、昔の歴史を讀んだとか、色ゝの本を讀んだとか、外の國を研究したとか、さういふことを土臺にしてその上に假の家を作つた。キリスト教的にいへば、砂の上に家を作つたと同じことである。さういふことをやつてゐるのが普通なんです。砂の上に立てて理窟ばかりに捉はれてゐるので、いつか風が吹けば倒れる。理窟といふものは、どうしても最後の所まで衝くわけに行かない。人間は理窟によつて生れて來たも

のではない。經驗の前にどうだとか、經驗のあとがどうだとか理窟を云つて、親の胎内から飛び出したわけぢやない。飛び出してから理窟をつけるんだから、本當に生きてゐることの喜びを感ずるには先づ生きてゐなくちやならない。理窟では感得できない。さういふことが吾々人間にはあるんですな。そんなら理窟はいらんかといふとさうぢやない。理窟は勿論いるし、また人間としては理窟もいはなければならんやうに出來てゐるので、理窟をいふのも人間の人間たる所以であるが、人間をして人間たらしめる本當のものは、その理窟を出す元が自覺せられるといふことなんですね。それを私は絕對自由といふんです。その自由が宗教的に體得せられ認得せられるといふことは、一朝一夕ではできないので、色々な道を踏んで來ないとそこまで行けない。さういふふうになつてゐるといふことがまた面白いのであつて、何の苦勞もなしに手を伸ばしたら摑まへられるといふことになつてをつたら面白くない。

事實は手を伸ばさなくてもその前に轉がつてゐるのであるが、その轉がつてゐるものを手に取ることができないで惱んでゐるといふことがまた人間的なので面白い。さういふところから文學が出て來るといつてもいい。つまり矛盾ですね。自由は矛盾を克服したとかいふが、克服しても何もない。矛盾そのものが自由なんですね。併し矛盾そのものを自由といふことができない時に、非常な苦惱を感ずる、矛盾を感ずる。矛盾がまたきつとほかの矛盾を生ずる。二、三、四、五、六と無限に至る矛盾が自ら生れて來る。それで吾々の惱みといふものは盡きない。一歩踏み出したらそれ切りで、それからは蜿蜿として急な坂を轉がり落ちるやうなもので止めどがない。さういふものに人間がなつてゐるんだが、その矛盾といふことを感じないと絕對自由は得られない。

近頃フランスにサルトル（西暦一九〇五―一九八〇。フランスの文學者・哲學者・實存哲學者。）といふ人があつて、文學をやつてゐる人は日本でも喧しくいふが、（私がその本を實際に讀んだのでなくして人の話を聞くとか、新聞に載つてゐるのを見るだけであるから、實際讀んだ

話ぢやないんで、受賣りのまた受賣りなんだから甚だあやしいが）、その人は、百年前のキェルケゴール、近頃のハイデッガー（西暦一八八九―一九七六。ドイツの哲學者・實存哲學者。）といふ人の實存主義――それを稱へる人が非常に多いので、フランスの一つの勢力をなしてゐる――といふものを稱へた。その作品を見ると、人間の暗黑面といふか、人間の煩惱のどん底を描くやうに見える。（わしはサルトルといふ人の眞面目に接しないからわかりませんが、）その人は必ずしもさういふ人間の面を描くといふことよりも、人間存在を實存的に見る、人間の煩惱をどこ〳〵までもつき通して見よう――煩惱のどん底を個人的につき通して見るといふこともあるし、國民的に集團的に生活的につくして見るといふこともあらうと思ひますが――、如何にも眞直ぐに向いてゐて讀むことのできないやうな、極惡な、醜惡な場合でも、やはり人間の經驗の内にある、人間の意識の内に出て來るのであるから、それをどこ〳〵までもみつめて、どこまで行くものか、人間が惡魔の塊であるならその魔性をどこまでもみつめて、それと取り組んで勝つか負けるかといふところまでおし進めて行かうとするところが、サルトルにはあるのではないか。ただ描いただけでは話がつかんので、どういふ方向を向いて進んでゐるか――人間は實存的存在として煩惱無盡のものである、この煩惱無盡に表現を與へるとかういふものだ――といふことを、小説に描き出したところが此の人の面目だと思ふ。まだ若く四十前後の人のやうに聞くから、これから先どういふふうに發展するか興味ある見物だと思ひます。

　これも人間の自由で、或る意味で宗教的絶對性の自由といふものが、煩惱の面、醜惡な人生の經驗――人生といふと抽象的に感ずるかも知れないが――、かういふ實存的存在の上から見て個人個人の生の上に現はれるんだから、これをどこまでも自由におし通して行く。けれども、その自由は限られた自由だからどこかへつき當るにきまつてゐる。それが無限にそのままで行くことができぬ。ただ盲目的煩惱の肯定であるならば、それはきつと理性にぶつかる。盲

目的煩惱の活動といふものは理性にぶつかる事によつて一つの反省の機會を與へられる。そこで今までの無軌道の自由と思はれたものは理性の掣肘を受けて來るに決つてゐる。吾々が集團的生活をやつてゐる限り、理性といふものが出て來るものなんです。人間は集團生活をしなければならない。集團生活の必然性といふものと理性の發展といふものが相寄り相援けてゐると見てもいいんですね。陰と陽との關係と同じで、吾々に集團的生活がなければ言葉もない。動物に言葉がないのは動物に集團生活がないからです。併し蟻や蜂は集團生活をやる。蟻などはあつちから來るのとこつちから來る蟻がちよつと顏を合はせてまた別れて行く、あれは言語があるのかどうか、何か原子顯微鏡や原子擴聲機があつて何十萬倍の大きさに擴大すれば聞えるかも知れませんが……。とにかく言葉といふものは集團的生活をやればきつとある。どうしてかといふと、こつちの意志を向うへ告げる時には言葉よりほかにない。普通の動物には集團性がないから、ただ叫ぶだけで理性の表現がない。ワンとかキャンとかいふだけで、あれは理性の表現ではない。理性の表現がある時には集團生活がなければならない。併し集團生活だけではいけないので、そこにやはり自由がないと理性は出て來ない。それで、蟻のやうなものには集團的生活はあるけれども自由はない。單獨な生活をする動物は、自由はあるけれども集團生活をしないから、自分の意志を他へ告げるといふことができない。告げてもそれは一つの感情的表現にすぎない、單に曲折をもつた音によつて思想の表現ができるものではない。人間の集團生活には、感情がある、自由がある。自由といふことが伴つて來て、集團的に經驗をするといふことでなくして、個人個人に個人特有の經驗をする。それが集團の生活面に現はれて來るところに思想といふものが出來る。言葉といふものが出來ると、それからそれへと發展して、これから世界の思想といふものが錯綜して來る。これが思想の現はれですな。その思想の現はれといふものが、今いつた實存的な個人としての煩惱の塊が、理性といふものに出會つて、つまり集團

的生活にぶつかつて來て、そこに反省といふ機會が出來る。反省とはどういふ意味かといへば、今まで足に任せて飛び廻つたものが、何かそこに障礙物にぶつかつてちよつと待つ――昔、川へ飛び込んだり、汽車へ飛び込んだりする場所に、「ちよつと待て」といふ看板が出てゐた所があつたですね――、「ちよつと待て」といふことは、そこに一つの餘裕が出て來る。餘裕が出ると、人間特有の心理が働いて來て、これでいいかといふことになつて來る。所謂る暗黑面の描寫といふうすると、煩惱的に行動して來たものに對して、やらうといふ行爲に對して批判的立場をとる。さものは理性にぶつかつてそこで限られて來る。限られたものが出ると煩惱に對して何か手を加へなければならない。ところがこの理性といふものがまた甚だ限られたものであつて、理性は「我」と「人」といふものがあつて働くんだから、我と人との働きを、我と人との向ひ合ひを超えた、つまり自分一人といふところで、而もそこに絶對な働きを感ずることのできるやうになるのが人間なんだから、そこまで知性といふか理性が進んで行かなければならない。つまり理性の自由そのものがそこへ來ると、どんづまり、行きづまりになつてしまふ。どうしても動きがとれぬといふことになる。その動きがとれぬといふ時に、それを思ひ切つてそこから飛び下りる。

お釋迦様の傳記の中に、これは傳説に違ひないが、四行の偈文が聞きたかつたのだが、四行の始め二行はわかつたが、後の二行はどうしても手に入らないので困つて苦しんでゐたら、そのお釋迦様が坐禪をして居られる崖の谷間から惡魔が出て來て、「お前が困つてゐる二行を教へてやるから、わしのいふことを聞くか」といふ。お釋迦様は、「何でも聞く、今困つて苦しんでどうしても得られぬから何でもやる」といふと、惡魔は、「わしはお腹が空いて仕様がない、それでお前を食べたいんだが、食べさせてくれれば聞かせてやる」。食べられてしまへば何もないんだから聞くこともないんだらうけれども、そこが吾々の經驗する事實の世界と違つたところで、お釋迦様は「よろしい」といつた。

「では、お前ここで飛び込め」と惡魔が大きな口を開けた。お釋迦樣は一躍して飛び込んだ。それで惡魔の胃袋でどうなるかと思つたら、豈に圖らんや、その惡魔が兩手でお釋迦樣を受け取つた――「誠に有難い」とさういつたかどうか忘れてしまつたが――、その時にお釋迦樣にあとの二行がはつきりわかつた。惡魔が傳へたといふことになつてゐるが、自分が身を捨てて飛び込んだ、命を捨ててしまふことが蘇へるといふことですね。極樂へ行くといふことが極樂から歸つて來ることと同じです。一躍した力で直ちに元へもどつて來る。蛙が力にまかせて飛び込むその力で浮ぶそれと同じことで、飛び込む力そのものが直ちに自分の浮き上る力である。死ぬといつてすべての限定を打破して大死一番、さうして蘇へるといふところに絶對の自由の境地が認得せられるやうになる。

バイブルの「マタイ傳」の山上の說教に「叩けよ開かれん」といふことがある。賴めば聞かれる、パンを欲しいといふ者に石をくれる理窟はないといふことが書いてある。「叩けよ開かれん」といふと、ただ如何にも平易に開かれるやうに聞えるが、宗教の門はさういふ儼然とした門ではない、また、コツ〳〵とやつて音のするやうな門ではない。無門の門で、門のない門なんです。さういふ門が吾々の生活の前面に立つてゐる。それに誰もかも毎日ぶつかつてゐるのだが、ぶつかつてゐながら、氣のつかぬものは、何も氣に掛けない。ところが限られたといふことを感じたものになると、その門を通過しないと、その限られた、捉へられた生活から逃げるといふことができない。それが悶えです。それが矛盾です。そこに人間のやはり人間たるところがあるのだが、その門ですね、ここが佛教とキリスト教との違ふところですな。キリスト教で門を叩くといふことは、何か前方にあつて、かうやらんといかんといふやうな氣がするけれども、佛教の方の門は、無門の門で、無門の關が前途に橫はつてゐるが、その無門の關をどうにも超えることができない。無門だから、一ぺん通つた經驗があれば、出入は朝でも晝でも大手を振つて自由自在に木戸御免と

いふことになるが、それを通つたことが無い人だと、閾も何も無いがどうもそれを通ることができない。心にとがめることがあると親の家でも閾が高いといふが、これは、客觀的にいへば高いも低いもないが、主觀的には富士山のやうに高くてどうしても乘り超えることができないといふことになる。だから無門の門は自分が拵へたことになる。自分で自分を縛るといふことになる。

佛教の言葉に無繩自縛といふ言葉がある。繩なくして自分を縛る。自繩自縛といふのはあとで間違へたので、本當は無繩自縛です。シナの話で、一關を破るとまた一關、その關を破らぬと中原へ入ることができないといふんだが、その關を宗教的に破るにはどうするかといふと、自分の全存在を投げるといふことになる。つまり、お釋迦樣が惡魔の火をはく口へ飛び込んだやうに、全實存を捨てて叩けばいい。さうすれば門が開ける。開けるどころぢやない、門はもとから開いてゐたのだ。曖簾に拳骨といふわけで、却つて自分の力で引つくり返るやうな鹽梅になるかといふと、さうでなくして、その門は不思議な門で、天上天下唯我獨尊といふやうなものを感ずるんですね。さういふことで限定を盡すといふことによつて絕對の自由が得られる、つまり個人の煩惱を盡すといふことです。煩惱を盡すといふことは、煩惱をなくしてしまふことでなくして煩惱をつき拔けること、だから煩惱はそのままにある。ただ煩惱を拂ひのけて、眞如の月を見るといふのぢやなく、迷ひの雲はそのままにして、それを透して眞如の月を見る――迷ひを拂ふといふまどろかしいことはしないで煩惱はそのままにして眞如の月を手摑みにする――といふのですから、ここが佛教とキリスト教の違ふところである。キリスト教の方では「叩けよ開かれん」といふことで、何か開くものがあるやうなことをいふし、叩く對象がそこにあるやうにいふけれども、佛教はさうでなくして無門の關を叩くものがなければ叩かれるものもない、さういふところに絕對の自由が得られる。だからどんな不自由だと思はれることがあつて

も宗教的に見れば絶對的な自由がある。

今日いふ民主主義といふやうなことでも、絶對自由といふことは絶對の受動性と同じことですね。絶對の自由は能動であるが、絶對の能動性は絶對の受動性になるといふ面がある。それで、封建的政治の下で、或は共産的政治の下で、すべてのものが規制せられて、御無理御尤もといふやうな鹽梅に、上からいふまゝに動いて行くことが往往ある。お上が仰言るといふことがあり、御無理といふことがあり、御尤もといふことがあつて、頗る受動性を持つてゐるが、併し本當の宗教を體得した人はさういふところにも絶對の自由を感ずるのです。宗教者には、どうも政治的壓迫を感じ過ぎるやうな傾きがあり、感じられるやうに努める傾きがあるが、これは甚だ氣をつけて行かなければならんと私は思ふんです。それで共産主義の人〻は、資本主義の下に於ける宗教は阿片で、それを飲ませて勞働階級を資本家が自由に使はれるやうな心理狀態に置くんだ、即ち宗教的に絶對的受動性を養はせるためのものだといふが、今の共産主義の樣子を見ても亦そのやうな科學的に出來上つた何か既成の概念で作り上げた組織體には、必ずどこかに個人の自由を束縛するところがあるにきまつてゐる。自由な心理の動きを止めるものが、きつとどこかにある。だから資本主義の下に於ける宗教が阿片であるならば、科學的に組織せられたといふところの共産主義もやはり一つの阿片になる。共産主義の面では共産主義そのものが一つの阿片になるんですな。資本主義の方では宗教といふ阿片で勞働階級を痲痺させたといふので、共産主義政體の下では宗教はさういふものであるとして捨ててしまふ。ロシヤの方では必ずしもさういつてゐないで、近頃は段段宗教が元へ戻つて來てゐるといふことであるが、共産主義そのものが阿片になつて、共産黨を通して共産黨以外のものにその阿片の煙を撒き散らして醉つぱらはせてしまふ。さうして、自分も醉ひ、人も醉ふ。酒といふものはさういふものですね。自分が醉ふだけぢやすまなくて、人も醉はせてあい〳〵と、

それこそ生きてゐることがグローリー（榮光）であるといふことになるんですね。だから宗教といふものは、さういふ點で用心しなければならないもので、捨ててしまはなければならないといふわけぢやない。宗教そのものの本當の働きを見てゐないからさういふことになるのだと思ひます。ですから宗教の外の面も知らなければならないが、この問題は保留して置きます。

近頃、政治上に、經濟上に、思想の面で自由といふ言葉が非常に宣傳せられてゐるが、併しその自由は、今のところでは、ただ一つの宣傳にすぎない、また一つの理想にすぎなくて、吾々は今日のところでは自由を享有してゐない。それは色々な事情によつて止むを得ないでせうが、その自由を本當に享有せられるやうな社會情勢が出來上つても——それが今年の中に出來るか、來年出來るか、或は二十年三十年の後に出來るか知らんが——、それが外の自由な國なみに得られるとしても、さういふ自由は皆限られたものです。例へば言論の自由にしても、言論の自由は卽ち思想の自由であるが、その言論の自由にしても、個人が持つてゐる思想といふものを個人に限る場合は持つてゐるとしてもいいが、これを表現する上に於ては、思想は表現しなければ本當の思想にならないから、その表現の自由も集團的生活をしてゐる限りは集團によつて限られる。今いふ言論の自由といふことは、無制限の自由では決して無いですな。それから勞働の自由といふことにしても、勝手に好きな時に働き、嫌な時には働かないんだ、そして吾々は生活するんだからどうしても給料を貰はなければならない、これは集團の責任であるといふやうな鹽梅に勞働の自由を主張する人があるとすれば、さういふ人は、本當の自由——本當の自由といふよりも、その自由は他の自由によつて制限せられるべきものであるといふこと——を知らない人で、理性を持たない人であるといつてもいいですね。

勞働時間が一週間に何時間、四十六時間なら四十六時間、その外は休養の權利を勞働者はもつ。誠に結構、その通

りにしなければならない。それによつて家族を給養して行くだけの金は貰はなければならん。併しながら、その勞働する人々は勞働する時間を悉く充實して働いてゐたかどうか、ただ時間を時計の動きに任せておいて時間が來たらやめるといふことでなくして、その間の時間をどの位の充實性をもつて働いたかといふことを勞働者自身良心的に考へて見なければならない。その責任を持たない自由といふものは決して無い。自由は責任によつて限られてゐる。それをやたらに、自分はその時間働いて、これだけ俸給を貰はなければならんといふ。それは一應誠に尤もであるけれども、併しながら自分の勤めてゐる地位に對して、どれだけ自分が頭の力、手の力を出して働いたかといふことを考へて貰はなければならない。それを留守にして他のことばかり要求するといふことならば、その勞働者の自由といふことの考へ方は甚だ誤つてゐると思ふ。だから勞働者の勞働の自由といふことは、勞働に對する責任を持つことに限られてゐる。それと同時にまた一面に於ては、その勞働者の屬してゐる集團全體の幸福を考へなければならない。集團が勞働者を養ふといふことではなくして、勞働者も亦集團を作つてゐるのだから歩み寄つて行かなければならん。それを片つ方が片つ方にのみ依存してをつて、依存といふことに對する責任を重んじないといふ事になれば、勞働者といふものは甚だ幼稚なものであるといはなければならん。これは資本家にしてもその通りであつて、私はこれだけ金を出したから、それに對するこれだけの利潤を擧げなければならん、それだから勞働者はどれだけ働いてもらはなければならんといふ理論だけを考へたら、その資本家は自分の義務を知らぬといつてもいい。やはり資本家といふものは、利潤は勿論なければならぬが、その利潤を勞働者にどんなふうに分けるべきか、勞働者は勞働を供給するが、それを供給するに當つて自分の全力を盡し、資本家は資本を動かす時に勞働者の幸福を考へて自分の資本がどう動かなければならんかといふふうに計畫すべきものだと思ふ。だからただ自由自由といつても、自分の對象を考へない、自

分の環境といふものを考へない自由では、甚だ心もとないので、さういふことを努めるやうにして行かなければならないと思ひます。

四つの自由といふことでも、本當の自由では決してない、どこかで限られてゐる、どこかに理性が入つてゐる。理性が入つてゐれば、理性によつて限られて、宗教的自由といふことはそこからはどうしても出て來ない。四つの自由といふのは、御存知でせうが、言論の自由、集會の自由、結社の自由、信仰の自由といふことになる。それからもう一つ、これはアメリカの前大統領のルーズヴェルトの云つたことで、恐怖からの自由。恐怖からの自由といふことは、ほかから壓迫を受けぬといふことですね。個人として自由な行動をすると、例へば今まで日本が經驗したところでは、祕密警察隊がやつて來て、ちよつと來いといふ、そんな恐怖が始終吾々を威嚇してゐる。これは、共産主義にしても、イタリーのファシズムにしても、ヒトラーのナチズムにしても、恐怖といふ事で壓迫を加へた。力といふものが肯定せられるところでは恐怖といふものは離れられない。その恐怖からの自由といふことにならないと、本當の吾々の社會的動物としての自由は得られないといつてもいい。これは一集團の生活に限らず、世界の一員となつてゐる國家が他の國家から威嚇を受けないやうな自由がなければならない。さういふことをいふと、今日の各國が兵隊を作り武器を作つてどれ位の金が要るかわからんが、零をいくつもつけた數字の金を使つて、毎日戰戰兢兢としてどこから攻めて來るかと晝も夜も警戒してゐなければならんといふ恐怖は始終吾々を襲ふ。だから恐怖からの自由といふことは、ルーズヴェルトはどういふ意味でいつたにしても、今日は、國内に於ける恐怖からの自由、警察の壓迫といふ形で現はれるが、それのみならず國家と國家の間に於ける力の競爭から出て來る威嚇、さういふ恐怖からの自由といふことを考へなければならん。これは、勿論すべての國家の兵隊・兵器を撤廢してしまふ、皆日本のやうに空手になるとい

ふことでなければ、恐怖から救はれるといふことは絶對できない。恐怖から救はれるといふことは、自分の國の兵隊を増し軍備を完備することによつて恐怖を免かれるのではない。力はきつと力を呼ぶもので、一旦は他を征服したといつても他はまた他日我を征服するに決つたものです。本當の恐怖からの自由といふことになると、一つの國内に於ては昔のやうな祕密警察の壓迫がなくなり、また國と國との間に於ては軍備の全面的無條件撤廢でなければならない。昔のやうに、國際聯盟といふものが出來ても、國家同盟といふものが出來ても、軍備といふことをいつてゐる限り、恐怖からの自由は得られないものです。それで苟くも軍備などといふものは世界のどの國の人もおくびにも出してならぬことにしなければならない。それをするにはどうするかといふと、日本は他動的にかういふふうに動かされて來たけれども、それはもつけの幸ひで、禍福は糾へる繩の如しで、禍を轉じて福とするのです。この自由をもつてゐるのは日本よりほかになからうと思ふ。宗教的絶對自由といふことを認識して、その認得した上から發足することです。軍備を撤廢するとか、皆が仲よくなつて、さあお出でなさいといふ鹽梅に手を握ることができることは嘘だといひます。けれども嘘は嘘だけれども、いつかは人間として出來上らさなければならぬものだと私は信じてをります。この點に於て人間のもつてゐる無限の可能性といふものが發展させられることになる。それを發展させるには、今いつたやうな力の方面から動いて行つたらどうしてもいけない。宗教の絶對自由といふものを見てそこから出發する。その出發に今日は好い機會である。かういふ機會はまたと惠まれないのだから、これは日本だけのためでなくして世界のためである、さういふふうに考へて、吾々は今後世界に向つて、宗教的な自由、絶對受動といふことを信じて、そこから出發するやうに世界に宣言をするやうな位置に日本が今日置かれてゐる。これは吾々が世界に對する一大使命を課せられたことである。つまり今までいつたやうな國家我といふものを皆捨てて、世界我――世界我は惡いが世界無

我ですな――、さういふところに至るやうに吾々は努めて相手に向つていふだけでなくして、自分の内に向つてさういふ方面へ超越して、それから外へ出る。外へ出るぢやなしに、それをつき抜けて裏へ行くと自然に無の世界へ出る。宇宙を無にする。空宇宙主義といふか、無宇宙主義といつてもいいが、それはただ無にするといふんぢやなしに、絶對自由にした境地である。さういふところまで行くやうに、計り知られない大きな自由を吾々はもつてゐる。

第二講

宗教生活といふものは絶對の自由を獲得するところから始まると申しましたが、その絶對の自由といふことは實際の生活の上に於ては矛盾するものである。吾々が生きてゐる限りはさういふ絶對の自由は考へられないといふのが普通の觀方であります。ところがそれでは本當のものがどうしても得られない。その制限、その矛盾を突破するといつてもあまり正當でなく、またそれを克服するといつても適切ではない、それから矛盾を解消するといふことも本當でない。そんならどうなるかといふと、絶對自由といふことは、實際の生活の矛盾・墮落をそのままにして置く、そのまま受け入れて、その矛盾のままに生きて行くところに絶對の自由が得られるですね。さういふとわけがわからなくなるが、言葉で現はす時は何かやはり論理的な形式を踏まなければならんやうになるのであるから、勢ひさういふことになる。宗教といふものは、元來生活そのものであつて、思索といふことでもなく、言葉の表現といふことでもないから、それを何かの意味で表現しようとすれば、それに矛盾が出來、そこに制限が加へられるに決つてゐるものなんです。さういふわけでありますから、一體宗教を語るといふことは過ちの第一歩を踏み出したので、それではなら

んのです。ならんのだが併しやべらなければならぬといふのは集團的生活の制約であるから止むを得ぬわけですね。止むに止まれぬものであるが、止むに止まれぬといふところの表現だけを見て、宗教といふものには特別の生活、別の生活があるのではないので、宗教は生活そのものであるといふことを忘れてはならない。そこで宗教といふものを日本の吾々はどういふふうに受けとるか、そのことについて今日は少し申し上げてみたいと思ひます。

それは宗教的生活にまで吾々日常の生活が深められ、或は清められ、或は擴大せられて行く時に色々な道筋をとることであらうが、大體知性的に信仰するといふことと情的に信仰することとの二筋の道があらうと思ひます。そこで、その二筋を別別に辿る人もあらうし、また情的方面から知的方面へ行つて、その知的方面から宗教的生涯へ入る人もあらうし、また知的方面から進んで、それを捨てて情的に入る人もある。單に情的生活から宗教的生活へ入るといふのもあるが、これはどうしても兩方並んで行かなければならん。けれども、人人に知と情との配合が違ふので、必ずしも一人を以て他を律するわけに行かず、また抽象的のものを以て個人を律するわけに行かないでせう。それで、一般的に話をするとどうしても足りないところがあるにきまつてゐる。併し人間は知性的動物であつて、知性といふものは何でも一般として抽象的に話をするといふことになるから、それは人間として止むを得ないとしなければならないと思ひます。それで一體日本民族といふものは、宗教を容れるに對してどれだけの包容性を持つてゐるか、また宗教の方へ發展するに對してどれだけの適格性をもつてゐるかといふことを一應考へて見るのも無意味ではなささうに思ひます。何故さういふかと申しますと、一般的なことは個的でなく個物的ではないが、その一般の中にやはりいくらかの個が含まれてゐなければならんから、それを一つの標準にして自らを見るといふことも決して無意味ではないと思ふのです。私は日本人の一般生活といふものはあまり情に富んでゐて知が足らんと思ふ。それで、宗教面へ出る

にも知の面より情の面で見て取らうといふやうな傾きがある。さうして日本人の情性といふものは、あまり深くない、一時的な、局面的なものであつて、宗教的に天地を包容するといふ位な大きな性格をもつた感情が足りない。所謂日本人の情的生活といふものは、或る面では宗教に至るまでの發展性が少ないと見てもいいと思ひます。そんなら知性の方はどうかといふと、知性の方もあまり發達してゐないので知性的にも弱いところがあるんですな。情の方にも弱く、知の方にも弱いといふところから、日本人全般の宗教に對する態度が本當のものでない、かう思ふんです。

その情の方面から今申しますと、一時の情に任せて深い考へを出し得ない、また大きな情をもたない、ただ目前の感覺的なことにのみ氣を取られるといふことが多い。その一例を申しますと、封建時代に仇討ちといふことがあつた。仇とは、倶に天を戴かずといふやうな、如何にも深刻な情のやうに思ひますが、その實はただ言葉の趣きで深刻に見えるだけで實際にはあまり大した感じぢやないと思ふんです。それからもう一つ、主人の恩義に感ずるとかいつて、主人のため、人間性を曲げるといふか、人間性に對して非常な無理をすることを辭せないといふところがある。これは情の強いものであり、大いなるものであるやうに考へられませうが、その實はさうぢやないといふのが私の見方なのです。この間も或る聯合軍の人がやつて來て、色々民族性といふことを話していつたが、その時にその人のいふには、「先頃歌舞伎を見た——その時は菅原傳授といふ芝居であつたらしい——。主人の子供を助けるため自分の子供の首を斬つた。自分の子であるに關はらず、主人のものとして受け入れるといふ場面があつたが、ああいふ人情を全く無視したことが日本人にはよくできるものだと思ふ。アメリカ人の眼から見ると、日本人はその點に於て人情といふものの何であるかを解しない人種のやうに思はれる。またさういふやうに人間の自然の情といふものが脇へ逸れるため、戰爭中隨分酷いことを、敵國の捕虜に加へたり、同胞にも加へたといふことは、そんなやうなところから出て

來て、本當の人情を無視したのぢやないか」といつてをりました。或る點ではさういふこともいへると思ひますな。これはあとで纏めて私の解釋を加へますが、忠臣藏にしても、これは今聯合軍の方からやつてならぬといふことになつてゐるさうだが、これも主人のため仇を討つといふこと、それはわかるとして、そのため自分の妻子を離別するといふことは、アメリカ人の眼から見てはどうしても納得できぬといふ。「さういふことを奬勵して來たといふことは――今度日本へ來て、日本人の中にまじつてみると誠に結構ないい性格を持つた人種のやうに感ずるが――、ああいふ歴史上の出來事に對して、やはり日本人全體が、それに一種の憧れを持つてゐるやうなところから見ると、何かまがつたところがあるんぢやないか、さういふことがある限り、民主主義といふことが行はれぬぢやないか」といふことを申した例もあるんです。

かうしたことは日本人が情的に見るところが狹いといふところから出るのだと私は思ふのです。例へば菅原傳授で、自分の子を身代りにして主人の子を助けようといふのは、それは主人に對する絶對服從といふことですね。絶對服從といふことは宗教的感情であつて、主人に忠を盡すといふのもその感情の現はれであるが、それが他の集團的生活の關係と圓滿な連絡がとれてゐない、ただそれだけを身につけて他を顧みない。さういふ感情は純粹な感情といへばまあさうだが、前後左右を顧みず身を捨ててしまふ、家族を捨ててしまふ、そして國を滅してしまふといふ人も中々ある。それで情といふものは、單にそのものだけでは集團的生活をしてゐる人間の持つべき性格ではないといつてもいい。今日の吾々の生活の連絡は多方面に岐れてゐるが、それも一點に捉はれて他の方を顧みないといふことはいけない。主人に忠を盡すといふことが主になつて、そのほかの感情――親子の情愛――を無視することは、所謂「國に忠ならんと欲すれば親に孝ならず、親に孝ならんと思へば國に忠ならず」といふふうに二岐になつて兩立できぬ。こ

れは集團生活の組織の不十分なところから出るともいへるが、もう一つここに考へていいことは、日本の人は隣近所の評判を無闇に氣にかける。それは結構なことで、集團の生活ができ得るのは自分等の仲間の評判を氣に掛けるからである。また自分勝手の考へをしてをつても或る宗教の方面から見て誠に結構である、また或る意志的・知性的行動を尊ぶといふ點から見てもそれも結構であるに相違ないが、日本人の仲間の評判を氣に掛けることの極度に強いのは、私はあれはよくないと思ふ。それは意志が弱いので、ただその時のどうにも耐へられないといふやうな卑屈な考へに陷る。何かといふと人に嗤はれるからといつて、子供を教へる時にも、「そんな事をしてはいかん、人から後指を指される」といふことをいふ。惡いことをして後指をさされるのは惡いかも知れないが、好いことをしてをつても人から後指を指される、時には後から石を投げられることも隨分あるでせう。それに耐へることのできない人間は大きな仕事はできない。何かを犧牲にするといふことがなければならん。人の評判を氣に掛けたりしてをつては何もできない。併し評判を氣に掛けずに無茶苦茶をやれといふのではないが、人の機嫌をとらうといふことにのみ心を傾けてをつてはいけない。或る場合には大いに人の機嫌をとることも大事であるが、自分は自分としてちやんと守るところがなければならない。ただ機嫌をとつて內に守るところが何もないといふことになつたら人間としてはゼロといふほかになからう。さういふわけで、人に嗤はれるとか後指を指されるとかいふことばかり氣に掛けて、それで自分の行爲を支配して行くとしたら、人間は自主的な行爲もできず、思慮もできないといふことになつて、他の機械的集團生活をやつてゐるものと同じといはなければならない。

それで今の菅原傳授の場合、主君のため子を身代りにするといふことには、純粹に主人のためにするといふ心持もあるが、そこに何かまじり氣のもの、やはり何かの評判を氣にするものがあらうと思ひますな。封建時代に多くの人

の持つてをつた共通の意識――「人に嗤はれる」とか、「後指を指される」とかいふ形で出て來るが――、その集團的意識といふものが無意識に動いてをつて、自覺してゐなくてもそれに動かされて非人情なことをやるやうになる。集團的意識が、いいことにも、惡いことにも、吾々の心の底に動いてゐる。集團的意識といふことは環境から來るところの壓迫といつてもいい。それは、吾々は必ずしも自覺してゐなくてもそれに制せられて行くものなんですな。それで自然の環境といふことも何であるが、人爲で改造することのできる社會的環境・物質的環境、さういふものを巧く調節して行けば人間も自ら惡いことをしない人間になつて行くといふやうな理論で、社會組織の改造を稱へる場合もある。これは尤も結構なことで、さうでなければならんが、大體人間が環境的に規制せられては宗教的自由といふものは絶對得られない。主人に忠を盡すといふことは決して惡いことではないが、今日では忠を盡すといふことは制約を加へられなければならぬ。ところが主人に忠を盡すといふやうな形で現はれた人間の道徳性が、社會の崩潰と共にいくらか制せられたといふことから筋を引いて、友に對して信を失ふ、仲間に對しても愛の心を薄らげて行くといふやうなことがあるやうに思はれる。これは知的に自ら守るところのない群衆の心理だと思ひますが、さうなつては日本民族のすべての進展はない。社會での働きは、社會の人のために、われと一緒に、佛教的にいへば佛土を生ずるといふことでなければならんので、社會を自分の足の下に踏みつけてしまはうといふやうな、その關係を自分と社會とに見てはならない。さういふ考へは昔から大分あつたやうであるが、今日の客觀的情勢といふものはさういふことを考へることを許さないのみならず、吾々人間性から見てもさういふことがあつてはならないのです。そんなやうなわけで、どうも日本人の性格が情に溺れ過ぎるといふことがある。

次に忠臣藏の例に於ても、封建時代には、主人のためとか親のため仇を報いるとかいふことが封建的秩序を維持す

る上に於て幾らか力があつたのであらう。封建的制度といふものは軍隊制度とよく似たもので、上から人が下つて來て、その人は下々の人が如何にも哀れだからかうするんだといふ心持でゐる。これが封建時代の骨子といつていいので、ただ下々（しもじも）といふものがあつて、上の人がそれに對してあはれみを感ずる、氣の毒だからかうしてやらうといふことである。さうして或る時期になると兩者の間に反動が起り、上と下、資本と勞働といふ階級意識が出て來る。さうして、壓迫を加へられたと感じた、弱いものと自覺した、所謂る劣等感をもつた人々は反抗する。優越感をもつたものは反抗すること少なく、下々を憐れむといふ態度に出るが、劣等感をもつたものはこれに對して反抗してこれを倒さうといふ氣分に滿ち滿ちてゐるものです。今日、鬪爭鬪爭とやたらにいふが、劣等感を持つた人々が多いものと思はれる。その劣等感をもつ人は自分の眞價値といふものを認めないものであり、今までの社會組織に對しての反抗意識から出たものと見てもいい。併しながら本當の宗教的な眼から見れば、上も下もなく、優越も劣等もなく、如何にも清月を仰ぐやうに我も人も同じ人間であり同じ個物であるといふところから、各々その個人の最高の最も深いところにある宗教が出て來れば、それぞ〳〵圓滿なものであるといふことになつて、優越・劣等といふことを感ずべきでなく、そこに至つて始めて人間の絶對自由といふことが得られる。その絶對自由といふものから社會の生活面へ出て來ると、そこには上下もなければ優劣もなく、從つて鬪爭などといふものは考へようとしても考へられず、本當の相援けるといふことにならざるを得ないと、私は信ずる次第であります。そこが今までの日本の人に、今もなほ缺けてゐる。……忠臣藏のやうに、主人が自分の相手を討ち殺さうと云つて刀を拔いて斬りかけたが、僅かに額に傷をつけるだけで、そこに居る人のため抱きとめられて、自分の恨みを晴らすことができなかつた。その心を家來の眼から見ると如何にも氣の毒でならぬ。だからその恨みを報じてやらなければならぬといふことで、主人の恨みを自分の恨みに

して、主人がどういふ心持でをられたかといふことを考へてみると、どうしても堪へられない、今までの主人からの恩に報いなければならんといふことで、それが主になつて赤穗四十七人は動いたものと思ひますが、その動きはどうも單なる一片の感情の興奮にすぎないやうであります。

私が忠臣藏に於ていいと思ふ點は、主人の恨みを晴らすといふことは忠臣藏の最大動機であるが、その動機は第二次において、大石良雄がさういふことを考へて、その考へを中心にして同志を糾合し、その仕事を成し遂げるに當つて、計を密にして、あらゆる手段を講じておいて、その四十七人の内に若い者が居つたやうでありますが、それをよく統率して或るところまで率ゐて行つて、最後に行動に移したといふ、そこまでが偉いと思ふ。それまでは吾々日本人が學んでいいが、ただ主人の一時の恨みを自分の恨みにする、さういふ點は學ぶべからざる點であらうと思ふ。普通忠臣藏といふと仇討ちと考へるが、今日の日本人としてはさういふところを見るべきではない。ちやんと知的に一つの計畫を樹てて、その計畫を遂行するに當つて不撓不屈の精神を持ち、ただ精神を持つだけでは仕事ができないので、仕事するには畫策・經綸があり、また智略と併せて德望がなければならん。その點に大石良雄の偉大さがあるので、主人の恨みを晴らさうといふところには要するに弱點がある。大石良雄の弱點を肯定してゐるところにああいふものが出て來たといつていい。主人のただ一時の恨みを自分がまた恨みとして報いようといふやうな考へを、大石良雄のやうな人に起させるやうになつたのは、封建的環境・封建制度を動かしてゐるところの原則に缺陷があるからだと思ふ。その缺陷のある制度の下に養はれた人間である限りは、客觀的情勢に捲き込まれて知らずにゐるといふことは人間として止むを得ぬことであらう。

それで封建性といふものは、ただ一時の興奮的情といふものを土臺にして、それを一種の法律を動かす油の作用を

なすに使つたものです。一方ではそれでいいこともあるし、また他の方面に於てはとかく人間としての情の働きを歪曲してしまふ、またそれ以上に癒著してしまふといふこともあるですな。それから序でに封建性の誤りを申しますと、今日唯物論といつて、やたらに物質を重く見るが、それは物質と精神との關係を比べてゐないからのやうに思ふ。物質を裏づけてゐる何かがある、その裏づけられたもので物質が動いてゐる。いひ換へれば、唯物が唯心で、唯心が唯物であるといつてもよからうと思ふ。封建の關係は大分唯物主義になつてゐるので、先祖代代知行を貰つて養はれて來たんだ、だから御主君の御恩報じをしなければならんといふことになる。如何にも家に飼つてある犬の仔に御飯をやつてその犬が自分の主人に對して忠を盡さなければならんといふのとあまり變らぬぢやないかと思ふんですね。かういふ具合に先祖代代知行を頂戴して安穩に暮らして行けるのは主人の有難さだ、だから一身を犧牲にしても主人に盡さなければならん。かういふ思想はまた太陽崇拜に行くかも知れない。吾々がいくら暑い暑いといつても、太陽が照らすことによつて米が出來る。その米を食べて生きるとすれば、太陽崇拜、お日様萬歳といふことになつて、それがためには少し位暑くても、それで死んでも忠を盡すといふことになるんですかな、それとあまり變らんですな。それは人間の生活の物質面ばかり見てゐるからである。わしらは、封建時代の本を見ると、先祖代代から養はれてゐるとか、かうしてゐるのも主人のお蔭とか、加賀が百萬石で赤穗の殿様が五萬石とかいつて、知行の高で差をつけて、物質で差別をつけて、その人の德は第二になつてゐる、封建時代は如何にも下らん、ああいふ本を讀む度に厭な氣がしてならなかつた。現代になつて軍人が光つたものをつけたのを見ても厭でならなかつたが、それは社會により多く貢獻することができる才能があるといふことだけの話で、何もそれを見せびらかして、偉いとか、低いとかいふことはいらぬわけですね。各々持つところをもつて盡すべき機會があれば、その機會を利用するといふだけの話で、偉い

ことも何もないとわしは思ふですね。さうしてその情が如何にもあさい情ですな。主人の恨みを恨みとするとか、主人の子供を助けるため自分の子の首を斬つてしまふとかいふことは、如何にも淺薄な情の働きにすぎないので、かういふ下らんことぢや到底日本が保つて行けるわけはないと思ふ。これから先は今までのやうであつてはならんと感ずる次第であります。

それから戰の盛んであつた頃に、地方から軍人の家族を東京へ呼び寄せて、九段へ參らせたり、街中を引つ張つて見物させたり、芝居を見物させたりして、所謂る民心を收攬しようといふことであつたが、收攬といふ手段が本當の心から出たのでなくして收攬のための收攬といふことになつたから、如何にも先が見えてゐる淺墓なやり方であつた。或る日芝居を見せた——わしはその芝居を見たんぢやなくして筋書だけを聞いたんだが——、封建時代、或る番頭が自分の得意先へ物を持つて行つた。さうして約束の金を受け取つた。その得意先の主人が碁を打つといふのでその相手をしてゐたら時間を思はず費したので、辭しての歸り道、誰やらにぶつかつたとかどうしたとかいふことで、その金が無い。きつと彼奴に盜られたんだらう。さうするとあの金はもどらぬ。あの金は主人に拂ふべきもので自分のものでない。誠に申し譯ないから死んでしまはう——何かいふと死んでしまはうといふのが吾々のくせなんですな——。それで、その番頭もそのくせで入水しようといふわけです。そこへちやうど百姓だつたか何だかがとんで來て、「どういふわけがあるか知らないけれども命は一つしかないからまあお待ちなさい」と譯を聞いた。その番頭はこれ〳〵の次第だと話をした。するとその百姓は、「それは御心配に及ばぬ、ちやうど私の手許にこれだけの金があるから、これを上げるから死ぬことをやめなさい」。「で、その金はどこから出來たのか」と番頭が聞き返すと、「止むを得ない事情で娘を賣らねばならぬことになつて、それで今賣つて來て、その金を今ちやうど持ち合はせてゐるんだから、

これほどいい機會は無いからこの金を持つて行け」と云つた。「さういふ大事な金は貰ふわけには行かぬ」といふので、そこで二人は喧嘩をした。そこまでにしておきませう、あとは何だか馬鹿げてゐるから……。それだけでもわかるやうに、責任のある番頭が仕事の最中に碁を打つて時間を費して、うろたへて金を無くした。これは到底見つからないだらう、それで身を捨てて、死ぬといふ。身を捨てて義に任ずるといふことは理窟に合はぬ。死んでしまへば何にもならん。命は損害賠償にはならぬ。片つ方はまた娘を賣るまでになるには相當の理由もあらう。細君もきつと待つてゐるに相違ないし、細君どころぢやない、關係者が家に待つてゐるに相違ない。さういふことを少しも考慮に入れないで、命を捨てんとしてゐる者が居るから見るに忍びぬといつて金をやるといふ。命を捨てようとするものは、そんな金は受け取れぬといつて、そこまでは當り前だが、喧嘩をするといふことになると一種の喜劇だな。一時の感情の連續で芝居を作り上げたんですな。

田舍の人は、あまりものがわからんといつては失禮かも知れないが、一時の感情に任せる癖のついた人間だから、さういふ眼からこの芝居を見ると、一種の感情陶醉に陷るのだらうが、そんな話を聞いてゐても馬鹿氣てゐてしやうがない。とにかく知性が足りないですな。ただ目先の感情の滿足といふことだけで、その感情の目的が自分の身を捧げるだけの値のあるものかないものか甚だ疑はしい。勿論感情の動きは、その對象になるべきものがどういふ値打があるものだとかないものだとか、さういふ計算的なものを入れてをつては、頗る純粹なものでなくなることはいふまでもない。併しながらただ一時の感情に委せてしまつて、それよりももつと深いところから出て來る感情を動かすことができないといふことになれば、その人の人格的價値といふものは人間としてあまり高く評價することができないと思ひます。さういふ一時の感情だけしか動かすことができないで、それよりももつと深く廣い感情が出て來ない限

りは、本當の人間性の向上はできないと思ふ。それで、人間的感情の發露には智が入つてはいかんといふが、智が感情の中へ隨分深く滲透して來ない限り、人間としての性格を高く評價するわけに行かない。感情は純粹を尊ぶものであるけれども、その感情を起すまでには知的な要素が甚だ力のあるもので、それがなくてはならんといふことをいひたい。ただここに一人の人が川へ入らうとするといつて助けることは勿論だが、さういふことに起る感情も結構であるとして、また全世界の人間が苦しんでゐる、その苦しみのために一身を捧げるといふことも中々大事なことだらうと思ひます。さういふ感情を起させるのは、やはりよほどそこに知的なものが入つてゐないとならない。知的に深まつた感情であれば、全世界・天地を包むほどの感情が自然に出て來るはずである。また單なる淺墓な感情でも、その底、その底と衝いて深めて行けば、自然に知的に三界を包むといふ位な感情が涌いて來るといふことにもなる。知的に世界を見るだけの眼があつて、それから動く感情といふこともありますが、また感情だけが先づ深まつて行つて、さうして自然に三界萬物を包むといふことになつて、それを言葉で現はす時には、最も深い知的なものであるといふこともいひ得る。

どつちにしても、普通の日本人の多くの持つてゐる感情といふものは激發的な一時性のものである。ただ限られた局面に向つて展開するだけの激發性の情であつて、靜かにどこまでも突き通して止まぬといふ、靜かに動いて廣く包む感情の極致は日本民族に見えない。さういふものを興さない限りは、日本人は大きくなることはできないし、日本人に今日課せられたところの使命を果すことはできないと、私は信ずる。日本人は感情に豊かであるといふが、豊かなところでよほど面白いところもあるんです。

ちよつと思ひ出しましたが、東京の聯合軍の人――新聞記者ですが――の書いたものがアメリカの雑誌に載つてを

りました。その中に、自分が東京へ來て、東京の中心でなく末の方に、世田谷であつたか杉並であつたか忘れましたが、そこに一軒借りて居つた。その近所に居つたのが元の軍醫大佐でシナへ行つてをつて歸つて來た人である。それと近付きになり色〻話をしたが、戰争のことについては一言も話はしなかつた。さうしてその男がいい寫眞機をもつてをつて賣りたいといつたら、そのアメリカの通信員が買はうといふことになつた。いい機械で中〻高價なものであつて、その値段の點に於て十分に折合ひがつかなかつた。折合ひがつかなかつたが、その軍人のお醫者の態度は、それを値段の上で出し惜しむといふ態度ではなかつた。何となく外の理由で手放すことが厭なやうな氣分に見えた。併し通信員の考へるには、日本人は商賣氣を出して自分の品位を落すといふことを非常に嫌つてゐると聞いたから、これは金が欲しいといふことを表から切り出すのでなくして遠廻しにしてゐるんだなと思つてゐたところが、大分しばらくの間音沙汰がなくなつたといふんです。それで不思議だなと思つて通信員が尋ねてみると、いやさうぢやなかつた、新聞で見ると、何か上海で犯罪に關係があり、參考に呼び戻されたといふんですね。しばらくするとその家から寫眞機を持つて來て、「これをあなたに上げてくれといつて置いて行きました。金は要りません。色〻平生お世話になつた御禮に置いて行きます」といつて置いて行つたといふんです。それだけ書いてありましたが、その裏に包んでゐるところの日本人の描寫が非常によくわかる。情に感ずると、どういふものも皆やつてしまふ、それから自分の品位を保ち威嚴を傷つけないために損得の話はせんといふやうなことですね。それから、二人の交はりは如何にも親しくて、その間に隱すことはなかつたが、一旦敵國になつたとか何とかすると隨分慘虐を敢へてするといふやうな、外國人から見ると矛盾極まる性格を、そのわづかの記事であつたけれども、その記事の裏に讀ませてあるんですな。さういふ、日本人の情を重んずる點を一つの觀察として面白く讀みました。

さういふ感情を、私はあつては惡いとはいふわけではない。非常にそれは結構であるが、その感情がもう一つ擴がつて行かなければならん。日本は世界の中の國家で、この國家は世界の中にあつて存立することができるので、吾々も諸君と一緒にかうしてをつて始めて生活できるので、諸君が私に何か負ふところがあれば、私はまた諸君に大いに負ふところがあつて、お互に援けあふことでなければならん。それを或る錯覺から力を主張して他を踏みつけてしまはうといふことになつたら、大變な間違ひだと思ふ。單に個人といふことでなく、或る小さな集團だけに區切つて、この集團だけを生かせばいいんだ、あとはその犧牲にしてもいいんだといふやうな考へ方では、未だ原始民族の考へ方を出てゐないといつていいですね。日本は古い國だといふけれども、その點に於ては頗る原始性をまだ溫存してゐるといつてもよからうと思ひます。さういふ目先の感情も結構だが、それだけでは、今日吾々に課せられた世界的使命といふものは到底果せない。かういふことをいふときりがないから、これ位にしておかう。

第二　宗教に就いて（續）

第　一　講

宗教といふとよほど縁遠いものに考へられますけれども、實際は頗る卑近なもので、あまり卑近なるがために却つて縁遠いといふやうな氣になるのだと思ひます。近代の生活ぶりから見ると、宗教といふものをもう一ぺん考へてみなくてはならぬかしらといふ氣がやたらにするのです。私は宗教といふものを大體かういふふうに考へてをるのです。宗教といふのは、「自由な生活」といふことに定義してみたい。近頃は自由といふことをやたらに申しますが、近頃でなく昔からいつて來たのであります。近頃の新聞を見ると、例へば言論の自由、集會の自由、それから個人の自由だとか、まだ色んな自由といふことをよく申します。けれども本當の自由といふものは宗教生活でなければならない。普通いふ自由といふものはみんな條件つきの自由であつて、殊に言論の自由、集會の自由といふことは、自由といふことがいはれるかどうかといふ位に、制限を、條件をつけられてゐるのです。新聞の報道は自由だなどというても、これなども報道するにあたつてすべてのことが報道せられるかといふとさうでない。報道することもありませう、報道しないこともありませう。報道するにあたつて、大きな字で書いたり、小さな字で書いたり、何とでもできる。字を大きくすれば下らんことでも大切に見られることもある。人の思惟に訴へるといふ條件のもとに生きてをるのだか

ら、本當の自由を認めるといふことはない。

元來この「自由」といふ字は、佛敎から出た字です。これは、明治の初年に、イギリスの哲學者といふか學者といふか、スチュアート・ミルといふ人がをつた、その人の書いた本に、On Liberty といふ本がある。それを明治に日本ではじめて譯したところ、リバティーをどう譯すか非常に問題になつた。その自由に相當する字を探しても、普通の本に見當らない。佛敎の本に「自由・自在」といふ字があるのです。さういふところから眼をつけて、リバティーは「自由」といふふうに日本の譯になつてをる。もつとも自由といふ字はもう當り前のやうに使ひますけれども、容易にさういふ字が見つからなかつた。佛敎の方にあつて、佛敎の方から自由といふ字を使つた。自由といふことは、元來から西洋の言葉でいふリバティー、さういふやうな自由と大分意味が違つてをるといふ氣がする。西洋の字では消極的意味が含まれてをる。佛敎語には消極的意味は含まれてゐない。もつと積極的なものであつて、この自由といふ字は自主といふ字である。自主というても、自由というても、自在というても、まあ積極的意味を持つてをる。ところがこの外國語のリバティーにしても、みんな消極的な意味をもつてをる。といふことはどういふことかといふと、何かから離れるといふ意味がある。あれから自由になる、これから自由になるといふやうな外國語の言葉の表現の仕方をそのまま用ゐますけれども、その實考へると、何から自由になるでなしに、そのままで自由になつてゐるのが自由で、自由になるといふやうないひあらはし方は佛敎ではいらなかつたわけです。

本當のことをいふと、自由といふ字は、今日に至つて本來の意味からまげられて間違つた意味がつけ加へられるやうになつたと、かういうていいわけです。今まで吾々が遣つてゐた言葉からいふと、何から自由になるといふ意味は、何から解脱・離脱といふ意味になる。「離れる」、「それから自由になる」といふ言葉を使はないと、自分にもわから

ず、人にもわからんやうなことになつてしまつた。けれども元來、はなれる、離脱する、解脱するとかいふ具合にいつた方がよい。解脱・離脱は、何かの束縛・條件から離れてしまふ、條件から離脱するといふことになるのです。解脱といふさういふ字はあります、けれども今日解脱と申しますと、この佛教的な意味が深くなつて來て、普通一般に解脱といふ字は使はれないといふことになつてをります。リバティー、自由といふのは、解脱といつた方が寧ろ適當で、消極的な意味がそれから更につけ加はつてをるといふふうに考へていいと思ふ。

この、自在といふこと、自由といふことでありますが、宗教はさういふ自由な生活を擔當するところにあるといつてよからうと思ひます。自由の生活といふことはどういふ意味になるかと申しますと、ほかのものから制裁を受け、ほかのものからの條件づけの生活からその條件を超越すること、條件を解脱・離脱することといつてもよい。それが本當の宗教的性格である。昔は自由といふ言葉をさういふ意味に使はないで、佛教では、生きたり死んだりするといふことから離脱して、輪廻――生れ代り死に代りすること――から離れるといふ鹽梅にいつた。或はまた束縛といふか、繋縛――これはケバクと讀む――と云ふか、繋縛・束縛から離れる、束縛を超越するといふてもよい。さういふ意味に宗教生活といふものがある。そこに宗教生活があるといふことを佛教の人は大體昔からいつて來たものです。ところがこの人間といふものは束縛から離れなくてはならんものである、それが大問題で、今日吾ゝが、この生存そのものが、存在そのものが、條件づけられてをるので、その束縛から離れるとか、束縛から自由になるとかすれば、生存そのものを否定しなければならんやうなことにもなる。ところがそれは段段あとからわかるやうにしたいと思ひますが、生存といふか、存在といふか、さういふものを否定することによつて、存在は束縛から離れるといふことにならん、束縛を否定することは束縛に存在が束縛せられてをるといふことになるのです。存在を否定してさうして存

在の條件から離れるといふことは、依然存在の條件をそこへもつてまはつて來るといふことになる。だから本當の自由といふことは、本當の解脫といふことで、束縛を否定するところからは出て來ない。否定するといふのは、何かそこに否定せられるものが殘つてをる。それでなければ否定といふものは成り立たん。何故かといふと、否定といふものそのものがあるわけのものぢやないからだ。それでどうしてもやはり存在といふ束縛を受けなければならない。これもあとからわかるやうにしたいと思ひますが、そのものを受け入れ、存在そのものを肯定するところに、本當の自由があり、本當の解脫があり、本當の自在がある。存在を離れるといふことぢやなくして、存在そのままの條件を受け入れるところに自由がある。その「受け入れよう」といふことが問題になるのです。存在を肯定するといつて、さうして吾〻が勝手放題なことをやつたら、色〻な不道德なことが出て來る。さうすると、存在を肯定するといふ一面で、却つて放埓な生活を、無茶苦茶なやり方をするといふことになりかねない。ところがそいつは、却つて存在にとらへられてしまつてをる、存在の奴隷になつてをるというてよい。解脫して自由な生活に入つたといふことでは決してない。そこがむつかしいところでありますが、それも追ひ追ひわかるやうにしたいものだと思ひます。

第一、吾〻のこの存在といふものは、これだけで獨立してをるものといはれない。吾〻が存在してゐる、個人個人として一つの個體として存在してゐるといへば、もう既に自分でないものを、ほかを見なければならない。自分だけが生きてをるといふことは到底いはれない。自分が入つてをれば自分でないものもほかに入つて來る。自分が生きてをることは自分でないものを生かして行くことにほかならない。『論語』などに書いてをるやうに、己が欲せんとすれば他人も欲する、人と己はどうしても別でない。己のものの中に他のものが入つてゐる。自我だけを肯定することは到底できないことで、人の存在を認めてはじめて自我を肯定することができる。自我を肯定する、わがままをする

ことは、自らを殺すことになる、却つて自我否定といふこともいひ得るわけです。けれどもさきに申したやうに、否定といふ面だけでは人間は到底生きてをることにならない、否定と共に肯定がなければ到底生きてをることはできないのです。さういふわけで、否定が卽肯定といふことにならなくてはならんと思ふのです。それについて追ひ追ひお話ししますが、生活に入ると、どうしても人間は考へるといふことをしなければならん。何かにつきあたつて、人間ははじめて考へるといふ生活になる。

例へば動物の世界を見てをると、そこに食べるものがあるとすれば、行つてみてすぐ食べるといふことができないならば、何かの方法でその食べ物を食べるやうにすることを考へる。飛び超えて行つて取ることが正しいことならば、飛び超える、またぐるりをまはつて行く。行けなければ、何とかしてその食物に達しようと試みる。到底行けなければ、捨ててしまふ。

人間の場合になると、あらゆる方法を講ずる點に於ては動物と變らないが、どうしてもそれに達せられないといふことになると、今まで慾・意慾で向うに進んで行つたものがとめられるから踏み止まり、そこに踏み止まつて考へるといふことが出て來る。そこが人間に與へられた特權であつて、そこに何といひますか、神樣は人間に對してさういふやうに拵へさせられたといふ具合に考へてよからう。そこでものを考へる、一ぺんつきあたつて、さうしてただ逆戻りすることでなく、つきあたるといふことはどうしてあるか？　はねかへされればはねかへされたままでをらないで、そこでどういふわけかといふことを考へる。何といひますか、考へることは人間の特權というてよいでございませう。それでなければ人間でない。人間といふものは動物とはその點で違ふ。それからまたその點に於て神と違ふ。神は自由自在で何でもできるとしておく、それで佛教の方に極樂といふものをあげて、淨土があつてその淨土に行けば

欲しいものが何でも得られるといふやうなことがお經に書いてある。併しながらさういふところには人間はをられない。さういふところにをるものは人間でなくなつて來る。極樂にをるものは本當の人間でない。本當の人間はどうしても地獄にをらないといけない。地獄にをらないと人間は考へることをしない。パスカル（西暦一六二三―一六六二。フランスの思想家）がいうた言葉の中で、人間は「考へる葦」だといふ。よしとかあしとかいふ葦だ、如何にもたよりのないもので、波のまにまに動く、今日は明日はと、ところを定めず浮草の生活を送つてをるが、その浮草的生活を送る人間が考へる。何故かういふことになるのか？

地震がいくと吾々は下につぶされてしまふ。大波がいけば呑まれ、鐵砲の彈にあたれば死ぬといふことは、如何にも情けない、脆弱といふ點からいつたら人間は頗る脆弱なものです。龜の甲は石があたつても何でもないかも知れませんが、人間ならば傷つけられる。動物の方からいふと、人間の體といふものは、如何にも貧弱といふか、微弱といふか、薄弱といふか、仕方のない弱い動物です。鐵砲の彈があたれば死ぬ。地震でおさへつけられて死ぬ。これはどうしても逃れる方法がない。弱いところが人間の特徴でなくして、考へるといふ點に特徴がある。吾々は今日その考へるといふことを色んな方面に使つてゐる。さういふとわからんけれども、考へるといふことには二つの意味がある。その考へ方が吾々の日常實際の生活の上に役に立つやうに考へる場合と、それからその考へ方が日常の生活に役に立つても立たないでも、生存そのものに對して考へる――内省といふか、思索といふか――、さういふものとがある。

動物が食物をとる時、障礙物があつた場合、これを飛び超える、それができないと穴を掘つてまはる。これもできないと横から行く。これもできない時は、動物は考へることをしないでそれを捨てる。人間はその食物に對しての慾といふものがまだ強いので、その三つの方法、四つ五つあるにしても、その方法をもつとほかに方法がないか――障

礙物の下をくぐるにしても、もつと早くくぐる方法はないか、その上を超えるにしても、飛びあがるにしても、もつと役に立つ超え方がないか――というて考へる。さういふ日常生活に役に立つやうな方法を考へるといふ考へ方と、もう一つ、考へても役に立つか立たないかは問題にしないで、役に立つても立たんでも、寧ろ役に立たん方を考へるといふやうな考へ方もある。宗教の方はさういふ方の考へ方なんです。さういふ考へ方を、いつまでも、いくらでも、おし進め、おし廣げて行くところに宗教生活がひらけて來る。

今申すやうな日常生活に役立つやうな考へ方といふものはまた行きづまるにきまつてをる。動物の本能的な生き方よりも人間の本能を反省した考へ方、またそれの實用面の考へ方といふものも行きづまるところがある。その時に本當に考へる。さうして、先にいうた役に立たん考へ方、何も目的のない考へ方、本當の宗教的な考へ方にぶつかるにきまつてをる。今二つの考へ方があると申しました。第一の考へ方は、食物なら食物を得ようと色〻方法を講じる考へ方、なるほど吾〻の役に立つて、使ふといいこともあるが、その考へ方がまた行きづまることがある。その考へ方が行きづまつた時に、先ほど申しましたもう一つの考へのところに來るにきまつてをる。さうしてみると、「人間をして人間たらしめる」ものは考へるといふことにあるが、はじめの考へ方のところに人間の考へがあるのでなくして、もう一つの考へ方にある。今日の様子を見ると、その第一の方の考へ方、生活を便利な方にもつて行くといふ考へ方といふものが段段行きづまつて來た。今までは生活の便利といふ第一の方の考へ方をやたらにおし進めて來た、昔からさういふことで吾〻はやつて來て今日に到つてをる。第一の考へ方が力を發揮して限りない發展を成し遂げて來たというてよいのであります。けれども今日は第二番目の考へ方に戻るといふか、そこへ深まつて行く傾向が、個人として强まつたといふよりも、世界的に强まつて來てゐやしないかと思ふ。昔から「人はパンのみにて生くるものにあ

らず」といふが、ただ生きてをる、ただ生きて行くために、色々な障碍物を色々な方面におしのけて行くことに懸命だつた。

パンだけで生きることに満足しないものは昔からをつた。それは大抵の場合、個人の上にのみ行はれて來たのです。ところが今日は、それが個人の上に行はれて來ることもあるが、それと同時にさういふことは世界の人類全體・生物全體・存在全體の上に考へて行かなければならぬといふことになつてをる、かう私は思ふんです。何故さういふことになつたか。何故といふよりもどういふみちゆきでさういふことになつたかといふことを考へてみると、自分だけが食物を得るといふことは、動物の場合、動物が自分だけ食物を得て滿足することなく、子供に食べさせることもある。母親が子供を育てるといふことは、人間だけでなくして、動物の場合におきましても見られる。吾々が目撃してゐるところだからお話し申すまでもないが、人間にいたつては自分だけで生きてゐるといふことはない。自分が生きることは、人も生かす、自分は人と共に生かさなければならないといふことから來てをる。さうして社會施設といふこと、つまり人間の經濟生活といふものは、政治・經濟兩面にわたつて、吾々は今日自分だけ生きてをるのでなくて、人も生かさなければならないといふことを段段おして來て、さういふ方面からしてその經濟の方には大量生產といふことが出て來る。大量生產といふことが出て來ると、自分だけといふことでなくして人もといふことが入つて來る。自分だけのものなら自分の手でやるが、機械によつて大量生產することは、勿論經濟の面から來てをるに相違ないと思ふが、大量生產によればほかの資本を動かす上においてよからう、併し大量生產は一面に人間の物資を大量生產するといふところに、われは人と共に生きなければならぬといふ、さうして生きて行くのが本當だといふ精神が入つてをる。

大量生產の一面の話でありますが、大量生產すると、それをどうしても消化しなければならん、それを賣らなけれ

ばならんといふことになる。さうなると、自分の國だけでなく外の國に賣り出すことになる。ほかの人がそれを買はぬといふならば、それを無理に買はせるやうにする、武力でする、或はこれを買はなければ殺すぞと脅迫しないまでも、それを買はなければならないやうなふうにもつて來る。意識せられてお前の方のものを買ふのはいやだといふことになるが、こちらの方からどうしても買はせるぞというていくさになる。大量生産といふことになると、經濟面の問題だけでなく政治が加はる。その裏にわれも人も同じく恩惠にあづかるべきものであるといふことがひそんでをるはずなのに、買はなければ殺すぞといふことは、ほかの考へが入つて來てをるのであつて、こちらのいふことを聞かなければお前のいふことも聞かんといふことになる。さういふ點で、關稅の問題とか、原料の問題とか、色々な方面が重なつて來てをると思ひますが、今日に於ては或る程度に於て、今いふやうな、自分だけ生きるべきものでなく、自分が生きると同時に人も生きることがわかつてをるけれども、國といふか、團體といふか、さういふものが出來上つてゐる。國の自我——個個の人間の我であるけれども、國の場合は集我・集團我——といふものは中々とけない。今日かういふ鹽梅なわけでどうしてもいくさはとけない。集團我がある限り、いくさはやめるわけには行かない。

平和といふものは必ず來るときまつてゐないのです。戰爭は平和のためにする、平和は戰爭のためにあるとはいはんけれども、事實は平和は戰爭のためになつて來てをるというてもよい。平和を保存するのだといつて戰爭の準備ばかりしてをる。平和を保存するといふ意味よりも、平和を確保するよりも、平和のために戰爭をするのだといふ。意識に上せることを厭がつてをるけれども事實はさうだといつてよい。吾等は無意識のうちに戰爭を謳歌するものが多くあるのぢやないかといふ氣がする。公然と戰爭をやつた、シナの戰國時代、ヨーロッパの封建時代の話を見ても、戰爭のために戰爭をしたことはないことはない。併し今日は戰爭のために戰爭するとはいはれない。平和のために戰

爭するといふところにいくらかやさしみがある。けれども、そのなかに、そのおくに、戰爭する氣分がある。戰爭する氣分を意識の表面に上させることを厭がつて、表面は平和といふけれども、その實、意識の底の底には、戰爭が平和の假面をかぶつて踊りまはつてゐる、さういふやうなこと。もう一ぺんいひかへすと、戰爭といふことも、自分だけのものではない、自分が生きるだけでなく人も生かさなければならんといふ大原則を經驗するために人間の經る過程ぢやないかと考へられる。戰爭する度に吾〻は益〻深く人とわれと共に生きなければならんものだといふ意識が强まつて來るのぢやないか。戰爭をやる度にひどくなるので、自分が他の人と一緒に生活して行くといふやうな心持――それが吾〻の感じてゐる生きてをるといふ第一の原理なんですけれども――が起つて來る。ところがここに、第二の考へ方でなくして、第一の考へ方がついてまはつて、我といふものが條件をはなれようとして却つてその條件に引きずられて行くといふことになる。それでどうしてもこの今日の文化といふものは行きづまるにきまつてをると思ひます。

どういふ時に行きづまるかといふと、平和といふ名で戰爭して、その戰爭を益〻きびしいものにして、殘忍なもの、極めて殘忍なものにする。ところがその殘忍さに耐へられなくなつて來る時が來る。さういふ過程を經れば、戰爭が極めてけはしいもので情けないものであるといふことがわかれば、たたかひは終るといふ道が與へられて來るのぢやないかと思はれる。さういふ點から見ると大分樂觀的になるやうであります。けれども當面では中〻さうは行かない。

考へ方が二つあるとして、第一、第二に分けて申しますと、第一の考へ方といふものに我といふものがある。第二段の深い考へ方を考へないで、表面だけで考へて、悉く他を離して了つて、自分だけの我を中心として、それから考へようといふことになりやすい。實際考へるといふことが問題で、二つに分けるところから考へるので、「考へる

もの」と「考へられるもの」がどうしてもなければならん。考へるといふことは二つが分れる世界から出て來る。自といふものと自でないものが考への對象になる。そこから考へるといふことは自然我を强めることになつて來る。第二の考へ方に轉ずると、我の底に我でないものがある。考へられるものが考へるものである。考へられる、卽ち自分に對してをるものが、卽ち自分である。

さういふふうになる――さういふ考へ方に至る道というてよいのだが――、そこに中々容易に到ることができんので、その間に自分だけをおしたてる、個人をおしたてる、それが團體になると團體我といふ。集團が自我をおし進めることになる。個人と個人との間の場合は我をとるといふことも行はれますけれども、集團になると――國家とか何とかいふやうなものになると――、それが中々とれなくなつて、或る意味に於て益々その我を肯定するやうな方面に進んで行く。さうするとさつき申し上げましたやうな國家といふやうな我――或る意味でいふと、所謂る愛國心などといふ甚だしい我――の發現であるというてよい。それも或る條件ではたてられる場合があるので、ただ何でも我をなくしてしまへといふことではないが、我をたてる愛國心といふものになると、例へば關稅の設定をやたらにあげる。自分等が生活できんのだから、ほかのできるものは競爭のさまたげになるから、關稅を高くして入れないやうにしておけ、相手の方の人間がいくら困らうとかまやしないといふことになる。集團になるとそこが中々面倒なもので、個人の場合だと自分が我をなくすればよいが、集團我は我といふやつが個人個人の我でなくして自分と人を含めた或る條件のもとに集つたものだから、その我を殺してしまへといふやうに行きにくくなり、そこに妙な我が出る。集團我のために今日吾々は底知れぬいくさをやつてゐる。

本當に平和にするならば、戰爭の準備をまづやめて、すべてさういふ國家と國家、集團と集團との間の垣根を悉く

取つてしまふことにしなければ本當の平和が來ることはあるまいと、私は考へる。今日のやうに平和平和といつて戰爭の準備をするに於ては、平和といふものは決して本當のものでない。吾々人間は刀をもつてをるとどうしても振りまはしてみたくなるのが人情です。自分を制する力を持つてゐない人は刀を振らぬわけに行かぬ。さういふふうなところで、宗教も第二の考へ方によつてはじめて實現するところの宗教生活といふものが中々得られない。今日は宗教といふものを個人の上においてのみ考へるものでなくして、集團として宗教といふものを考へるべき時節に吾々は到來してゐるのぢやないかと思ひます。そこでは第二の考へ方から入らなければならない。「第二の考へ方」といふものは、考へるものと考へられるものとが一つになつたものというてよい。それでどういふところから實現せられたかといふと、私は佛教徒としていふのでないけれども、私の考へ方から、行き方から、次のやうなことを申すやうになる。

佛の一生を考へてみる。どういふふうにしてそれが實現せられたかといふことを申し上げてみたいと思ひます。結局集團我といふものを亡くすわけに行かんが、集團我といふものを本當の意味に於て生かして行くといふ時には、やはり個人我・個體我・個我といふものの本當の意味に徹底するところからはじめて行かなければならぬと思ふ。自我が集まつた我といふか、集團我といふか、さういふものが本當の我の意味に徹底して、おのれは人と共に平和に暮らして行けるといふ考へが出る。個人個人の個體我が個我といふものを本當の意味に解釋するところからはじまるといふやうに私は思ふ。さうでないと本當の自我といふものの意味がわかつて來ない。そして集團我といふものが本當にわかつて來ない限り、戰爭といふものは止まないし、また本當の幸福、本當の自由といふものは得られない、かういふふうになると思ひます。それについては、今申しましたやうに、佛の生活、行き方といふものを申し上げるとわかるのぢやないかと思ひます。

第一、集團我といふか、個體我といふか、この我といふものを取り除くといふことは、先に申しました第一段の考へ方では到り得ない。第一の考へ方の理窟でいへば、その理窟では個我又は集團我といふものの底に徹することができない。その理窟といふ言葉は、佛教の言葉で普通分別智と申します。ものを分別する、この「分別」といふ言葉も佛教から出てをる。吾々は何も知らずに分別分別といつてをるが、もともと經典から出てをる言葉です。さういふことを知らずに吾々は申してをりますけれども、實際は分別といふ字は佛教から出てをる。「分別」といふ字は、分にしても別にしても分けること。第一の考へ方である。分別智といふ第一の考へ方を第二の考へ方におきかへたところを無分別智といひます。本能にまかせて無茶苦茶なことをやるのを無分別なやり方だと申しますけれども、それは普通の分別に對しての無分別であつて、佛教でいふところは、分別智をして分別智たらしめるもの、その底にあるものを無分別智といふ。

分別智の第一の考へ方は無分別智の第二の考へ方から出て來る。第二の考へ方があることによつてはじめて第一の考へ方が成立する位のものなのです。分別智のもとに無分別智があり、無分別智があつて分別智が考へられる。この無分別智のことを佛教の言葉で佛智といふ。ちよつと理窟のつけられぬことを吾々は不思議といふ鹽梅に不思議といふ字をよく使ふ。すぢの通らぬことを不思議といふ。吾々のよく使ふ不思議といふのもやはり佛教から來た字で、佛教では摩訶不思議といふ。その摩訶不思議といふことが無分別智と對應してをる。無分別智の對象は摩訶不思議であるというても、摩訶不思議そのものが無分別智であるといつても、どちらでもいい。お經の中に、佛のもつてをる佛智は、どういふ偉い人がどんなえらい力をもつてをる分別智をいくつ合はせても、無數にそれを合はせても、佛智に到達すべきものではない、かういふ例がよく出てをる。いくら分別智を集めても無分別智にな

れない。それはどういふわけか、無分別智と分別智の間には連絡がないから、何も通じてをるものがない。分別をいくら合はせても決して無分別にならない。併しながら分別智をやたらに集めないと無分別智といふものに到達するみちが開けない。分別智そのものが無分別智でなくして、分別・無分別の間に超えられない塹壕があるにもかかはらず、分別智といふものが行くところまで行かんと、その塹壕にぶつからぬ、塹壕を超えられないことになる。これが甚だむつかしいいひ方であつて、さういふわけはないぢやないかといふだらうが、わけがないものがあるのだからどうも摩訶不思議といふわけです。

一をいくら合はせても無限のものは到底出て來ない。一・二・三・四と合はせましても無限のものの概念は出て來ない。無限に到達することはできないが、到達することができぬからといつて一に止まつては、無限といふことは知らんといふことになる。分別智をいくら集めても到底無分別智に到ることはできないが、集めないと無分別智といふ考へさへも出て來ないといふことになる。畢竟するに一が卽ち無限だ、一・二・三・四・五と集めて、數學的にマイナス一・二・三・四……、いくら行つても、積極的にも消極的にも、無限に到達はできないが、その無限といふものが一そのもの、一そのものが無限だ、かういふふうになつて行くと一切のところに無限が現はれる。さうすると、個個の世界が卽ち無分別の世界、佛智の世界――それはあとから申し上げ得るかも知れませんが――、さういふやうなことであつて、分別智をいくら合はせても、それは質と量のことを申しますと、量から質が出ないといふことになる。さういふふうに考へてもよい。

ところが、私のちよつと讀んだ本にかういふことがあつたのですね。これは共產主義の人が稱へられるところだといふのですが、量が或る程度來ると質にかはるといふのです。これがどうも私には受け入れられないのです。いくら

量を合はせても、數學的に量をふやしても、量といふものの中から質といふものはどうしても出て來ない。既に量といふものの考へ方が質を含まないやうに考へたところに量が出來るのだから、量が蓄積せられても、そこから質は出て來ない。量の中に質がある、量そのものが質だといふことになつて來ればまた別問題だが、さうとすれば考へ方を變へなければならない、量卽質といふことは出て來ない。質はいくら考へても量といふものがその中から出て來る氣づかひはない。量・質が一つになる考へ方は別の途を賴らなければならんと、かういふのです。共產主義の人がよく量から質が出るといふが、共產主義の哲學に基づいた考へ方は極めて險呑である、かういつてよからう。

話が別問題になるけれども、共產主義の人が多くはもう理論の時は過ぎたといひますけれども、中〻さうでないと思ひます。それは餘談でありますが、この理窟でもいかん、分別でもいかんといふことが歷史上傳はつてをる。歷史上傳はつてをるといふことを今申しましたが、話が色〻に分れて行つてまとまつていうてないかも知れません。けれども餘談は餘談として切り離して一脈の道のついたところがあると信じてをりますから、それをつかんでいただく。

歷史といふものは甚だをかしなもので、よく世間で人は、「これは歷史的事實だ」といふことをいふ。歷史的事實といふやうなものは、人人によつて違ふ、また時代によつて違ふ。例へば鎌倉に北條氏は幕府を開いた。この圓覺寺も北條氏の建てられたお寺ですな。鎌倉時代の北條氏の政治といふものが或る點に於ては最もよかつた政治の一つのやうに考へられる。ところが今までは、北條氏の政治といふものはこれは帝室の威嚴といふものを冒瀆したやり方であつて、例へば北條義時といふ人が天子さんをあつちに流しこつちに流したといふことは、今しばらく前までは大變なことに考へさせられた。このやうに歷史的事實といふことは妙な意味に考へさせられて來た。

これも餘談だが、私は若い時に高時の墓を見に行つた。ところは忘れてしまつたけれども、どこやら山の奥に穴が

ある、そして北條の一族が高時と一緒に死んだといふ。かう澤山人が死んでをるところを見ると、高時が下らぬ人間であつたら一緒に死なぬであらうが、よほど偉いところがあつたに相違ないと私は思つた。ただその一事を見ても考へられますな。――その北條時代のものの歴史的意義といふものが今まではかういふことに見られてをつた。例へば天子さんを隱岐の國に流したとか、佐渡に流したとかいふことは、或る意味でいふと、勤王家や皇室をむやみに尊敬するといふやうな、さういふ方面からいふと、惡いといふことになる。また或る一面からいへば、天子を流さなければ人民が救はれない。人民が苦しむといふ點から見ると、天皇を流した方が寧ろよかつたと考へられる、天皇が居られると却つていけない。『神皇正統記』のあとに、今の政治といふものは天子さんの政治になつてから却つて惡い、北條氏の方が却つてよいといふことが書いてある。勤王家の書いた本であるのだけれども、それにもかかはらず、さういふやうなことが出てをるとすると、北條氏のやつた歴史上の事實の意味といふものは色〻にとられる。單に一面を見たのではいかん。本當の歴史上の事實といふものを見る。歴史上の事實を認め、どんな意味があるかといふことを認める。歴史上の事實をして事實たらしめることでなく、その事實に意味がなければならない、意味があるところに於て歴史上の事實といふものが成立して來る。それで、歴史上の事實を認めるところに、その裏に何かの價値・意味を認めて來なければならない。何かの意味を認めるといふことは、その時代時代によつて變化して行くから、歴史上の事實の意味といふものは永遠に定まらんものだというてよい。それが定まつたやうにきめて行くことは、或る限られた時代はそれで惡くないかも知れない。けれどもさうなると、ものが何もかもわからんやうになるかも知れない。わからんやうでわかつて、わかつたやうでわからん、そこはぼかしておいてよいかも知れんが、さういふわけで今云はうとしたことは、例へば、佛なら佛の生涯が歴史上の事實だつたといつてをる、キリスト教はバイブルに書いてあ

る生き方を事實だといふやうに考へさせられる、また考へて來てをる。吾〻は考へさせられてそれで受け取る。

キリストの生活といふものも、今日どこまでが事實であつたか大變問題になつてをる、ああいふことは事實かどうか。さういふやうにキリストをあとの人が仕上げたといふ。キリストの事實は、所謂る歷史上の客觀的事實といふよりも、キリストが死んだあと、人が何年かたつてからキリストの生活はかういふふうにあれかしと、これを事實化し、客觀化して、さうしてキリスト教を捏ねあげたことになる。佛教の佛の生涯もさういふふうに見てよい。かういふふうにあれかしというて、佛として見るべきものは、かういふふうであるべきだとした。それで、それが歷史上の客觀的事實として出て來たといふふうにしてしまつた。だからまあ佛の生涯といふものは、うそであつたといつてもよい、本當だといつてもよい。本當が嘘で、嘘が本當である。本當の所謂る客觀的事實だといふことも、そこに主觀的にさうであれかしといふ、さういふ半面を含めてをると、かう見てもよい。さういふことであれかし、あつたにきまつてをる、きまつてをるが、さういふふうに見たいといふ考へを心持を事實化して、それを歷史的事實といふといつてもよい。どちらにしてもよいのです。佛が王様の子であつたことが本當かうそかわかりませんが、それはどちらでもいい、さうして世の中を離れたところに暮らしてをられた、かういふことでもそれはどちらでもいいのだが、私は寧ろさういふふうに佛を見ないで、はじめから世の事に多く觸れて、さうして考へさせられたといふ方が偉いんぢやないかと思ひます、今から百年二百年たつたら或は千年位たつたら、また考へてといふやうな鹽梅になつて、それを歷史的事實というて、吾〻のいうてをることを打ち消すやうになるかも知れんが。さういふものですな。

そこで佛が考へた教である。インドの人の考へ方といふものは、吾〻は生きたり死んだりする、死んでまた生れ、生れてまた死ぬ、生れかはり死にかはる輪廻といふものがインドの人の考へを深く支配してをつたものです。インド

の人には、哲學といふものと宗教といふものが區別せられてゐない、先に申しました第一の考へ方と第二の考へ方との區別がつかない。哲學が宗教で宗教が哲學であるといふのがインドの人の心持ですね。とにかく吾々は、生きたり死んだり、生れかはり死にかはる。これではどうもきりがない。何とかきりをつけよう。何か生きるといふことが苦しみだとかういふ。なるほど或る一面からいへば生きることは苦しみであるが、これも甚だ考へのない考へでしてな。苦しいといふことがなければ樂しみは考へられない。苦しいことがあれば樂しいことがあるにきまつてをる。それで、その苦しみから逃れるといふことは、つまり樂しみから逃れるといふことになるのです。人生が苦しいから逃れたい、これは苦しみから樂しみに逃れる人生がどこにあるかといふことになる。苦しみと樂しみは輪廻というてもよい。次から次へと移つて行く、これが人生なのだから、樂しいことばかりで苦しいことを離れようといふことは、論理の考へ方からいつてあまりに考へのない考へですね、馬鹿な考へというてよい。苦しみから逃れる必要は何もない、何もないが、併し吾々は、苦しいことを苦しいと感じ、樂しいことを樂しいと感ずる。度合から見ると苦しいことを苦しいと感ずる方が強い。

ドイツの一哲學者は「樂しいといふこと、快樂といふことは本當のものではない、苦しいといふことがもつと意味がある、佛教等でインドの人達もさういふふうに考へた」というてをります。苦しいといふことは深く吾々の心に入る。樂しいといふことを覺えてをるよりも、苦しいことを覺えてをる方が、吾々の記憶はかつ。咽喉もと過ぎれば熱さを忘れるといふが、苦しいことを餘計に感ずるといふのがショーペンハウエルの厭世的考へ方のもとですな。インドの人は厭世的であつて、生死から逃れたい、輪廻から逃れたいといふ。佛教を厭世教と申しますけれども、厭世教でない宗教はない。私等も子供の時よくいはれてをつた。キリスト教は樂天教、佛教は厭世教でいけないといはれて、

なるほどさうかと思つたこともありましたが、厭世教でない宗教は宗教でない。みんな厭世といふものが入つてをる。厭世とは何かを考へることです。この意味を考へるところに厭世の意味がある。

人間といつたらどうしても厭世でなければならない。厭世でない人間は人間でない。吾々はみんな厭世になるやうに生れて來てをるから、正直に私は厭世だといふた方がよい。吾々が戰爭をいやがつて平和を欲するのはやはりこれも厭世の動き方の一つです。人は生きてをるから苦しいが、死ぬことも苦しいといふ。併し死んだことがないのだから死んだ先の苦しみは人にはわからん、ただ想像して苦しいか知らんと思ふ。極樂に行くにしても地獄に行くにしても、そこで生活をやればよろしいのです。今から心配して死んでからどうなるかを考へるのは馬鹿氣てをるが、人間は先を考へなければならないやうに出來てをるので困る。現在だけで生きてをると結構だが、現在生きてをつて、あとあとのことを考へる。現在の中に永遠といふことが含まれてをるから、あとあとのことを考へる形の上に於て出て來る。それは分別の考へ方で、無分別の考へ方は、今のところに永遠がある、永遠が今で、今が永遠である。無分別智の考へ方はそこに行くにきまつてをります。吾々は分別智であつちに行つたりこつちに行つたり、生きて行く先を考へることになる、そこで、こはいとか、苦しいとか、何とかいふやうになる。そいつが先に申し上げましたやうに、第一の考へ方を行くところまで行かせぬと第二の考へ方にぶつからない、さういふふうにいはなければならないと思ふ。さういふことからまあ佛の動きにはインド人一般の考へ方が出てをる。

先に申しましたやうに、苦しみを強く感ずるから、輪廻の苦しみから逃れたい、逃れなければならん、それを逃れるためにどうしたらよいかといふことを、まづ一番の分別智に訴へるほかない。佛はそれを分別智にまづ訴へて、理窟でどう輪廻の苦しみから解脱することができるか、どうすれば自由が得られるかといふことをしたというてもよい。

今日はこの位にしておかう。

第二講

先に申し上げたやうに、佛は生死の輪廻から解脱する、それにはまづ第一に分別智の方面といふか、前に申し上げました考へ方の第一とでも申しますか、この方面から問題を解決しようとした。それで、その頃のインドの有名な哲學者に參問した。それはどういふ人であつたかといふと、その頃インドに行はれてをつた數論(すろん)派に屬した人であつたらうといふことになつてをります。佛は分別智の方面から哲學者について自分の問題の解決に進んだ。これは自然なわけです。吾々は大體さういふやうな問題を解決するにはどうしても分別智を使ふといふことになるんですが、これは自然のことなのです。子供はまづ十五、六頃から大體に智慧が發達するといふ。さうするとすべてのものを分別智で解決しようといふことになる。そして論理的分別智をつくす、それで行くところまで行くといふことになる。所謂る哲學であります。

ところが、それでは解決つかないのです。佛は哲學者に參問してみたけれどもどうしても最後の打開といふことにならなかつた。そこで今度はどういふ方面へ佛は向はれたかといふと、それは難行苦行の方面です。普通いふ難行苦行といふことはどういふことかといふと、今日の言葉に直してお話しすると、道德的方面といふてよからうと思ふ。はじめの方は論理的分別智といふが、この次の難行苦行といふ方は道德的面といふてよからうと思ふ。道德といふのはどういふ意味になるかといふと、自分の慾を矯めること。大抵の慾は、自我が中心になり、自分のためだけに利益

をはからうといふので、大體自分といふものが主になつて人の利害得失に對してはあまり關係しない、かういふやうなことになる。それを反對に、自分のことをなるべく抑へる、自分のためになる、卽ち普通にいふところの慾を抑へる、寧ろ消極的なやり方です。この消極的なやり方といふものは、インドでも、西洋でも、宗教に關心をもつた人は大抵さういふやうな鹽梅の消極的方面に向ふ。人のためにするよりも、まづ自分の慾をおさへ、自分の我をおさへる。消極面に向ふのが普通の順序になつてをります。インドなどの今までのやり方を見ると、寒い時も著ない、お腹がすいた時も食べない、暖衣飽食をしない。さういふ方面の生存慾といふものをできるだけおさへます。

今日もいふやうに、世界は物質だ、その物質を生産するのが、人間の形態、社會形態の第一原則であるといふ鹽梅に、衣食住の問題になつてをります。その頃のインドのやり方ではできるだけ衣食住に對する要求といふものを減らす、かういふことです。食べるものはできるだけ少なく、著るものも――インドは暑かつたか寒かつたか、ヒマラヤの下ではさう暑いことばかりなかつたと思ひますけれども――できるだけ少なくして滿足する、住居は樹下石上、露天生活のやうなものでありますが、さういふことのできるところではさういふことをやる。衣食住に對する慾求を極度に抑制して、さういふ生活を送る。佛ははじめに知的に解釋しようとして結著がつかず、そこで從來インドの人のやつて來たやうに――東洋の人も多くやり、西洋の人も宗教的方面に向ふ人はさういふやうなことをやりますね――、さういふやうな方向に向つて努力したわけです。つまり、衣食住の生存慾に束縛せられ、さういふ條件のもとに吾々が生れ出たのだから、その條件をできるだけ輕くする。できるだけ輕くすることによつて、その慾からの、慾によつての束縛を輕くすることができると、さうすれば自然自由といふものの本體、生死から逃れられる道が發見せられると、かういふふうにやつたわけです。これは普通に吾々すべての人のやることだと思ひます。さうして、その間の時

間が、佛傳の記録によりますと、六年間といふことになつてをります。これが果して六年であつたかどうか、それははつきりわからないけれども六年といふことになつてをる。これにはまた理窟があると思ひます。時日は必ずしも六年でなくても、大抵人間の仕事の出來上るといふのには六年位はかかる。まあ學校の子供なら大體大人になつて學校を卒業する、今は大分組織が違つたけれども、中學校あたり四年位から色々人生といふ問題に對して考へが起るやうになるのだから、それからはじめて考へると大抵六年ですね。大學を卒業する前後に色々考へが出來て解決がつくのだから、十五から二十の間に考へて、三十前後に解決がつくといふてもよし、二十五、六頃といふてもよいが、人によつてキチンと行かなくて、考へる間は六年から十年になるものと見てよい。吾々の心理的過程はさういふ年限を經るものと見てよい。佛の場合にそれがキチンと六年であつたかどうかわからないが、大體は六年から十年位と見ていいでせう。孔子の『論語』などに出て來るのは「十五にして學に志す」といふ、これは勉强をしだしたものでなく、人生といふものに對して孔子が考へはじめたのが十五、六であつたと見てよい。十五で志學、さうして、三十にして立つ。孔子は十五から三十の十五年の間になつてをるが、文字通り十五から三十といつた意味でなく、十五から三十頃までの間に人間といふものは大體考へを出す。

佛は六年の間衣食住に對する生存慾といふものをきりつめた。記録によると、佛はそのために自分の坐つてをるところから起つことができなかつたといふやうに書いてある。食物は普通にコゴメを食べたといふけれども、少しの物しか食べない、日本ではよくそばを食ふといふ、それでは到底榮養が續かない、力が衰へる、だから起つこともできません。衣食住のうち、衣はともかく、住はともかくとして、食がその位減らされて行けば體の弱い人では死んでしまふ。これではどうにもならんといふことが考へられた、生きてをるといふ時には體といふものがくつついてまはる

わけです。生死といふ條件が死にくくられることになつては本當の自由は得られぬ。生きたり死んだりするところから逃れるには、死んでしまつたらよささうにも考へられる。よく最後の解決をつけるに自殺することがあるけれども、死んでしまへば生きてをるところから逃れられるかといふと、さうでなくして、生れかはり死にかはるといふことがあるから、死んだらまた生れる。死んでも本當には死んだではないといふことになる。死んだといふことと、生きたといふことが一つの條件なのだから、生きたままで生きてをるといふわけに行かず、死んだままで死んだことにならず、ただこのままでいつまでも生きてをることもできない、死んだり生きたりしてをる。存在のままになるのだから、存在の條件から自由になる、その繫縛からはなれることは中々のことです。

そこで、存在しながら存在を離れる、生死にゐながらくくられぬ、本當の自由をどうかして得なくてはならぬといふことになります。さうするには、どうしても食物をやめてしまつた、かういふ衰へた體であつてはいかんといふことになるので、これから食べるといふことになります。その食べるといふことをせられた時に、佛と一緒に修行してをつた人が、佛ははじめ大變立派な心がけであつて吾等も師と仰いでよかつたが、食べることにするのは逆もどりして條件にまけてしまつたといふことになるので、條件を征服した、超越したといふことにはならんといふので、一緒にやつてをつた人は佛を大變に輕蔑しはじめて、さういふものとはもう一緒にならぬといふやうなことになつたといふことです。これが人間としては中々耐へきれないことです。

人間といふものはどうしても社會的に生存しなければ一人では生きて行けない。動物には一人で生きて行くものはいくらもある。獅子にしても、虎・猫のやうなものにしても、獨立してひとりで生きて行く。蟻・蜂、あれは集團生活をするが、併し人間は集團的生活をすると同時にまた個人的生活をして行く。虎・獅子のやうにひとりで生活して

行くわけにもゆかず、また蟻・蜂のやうに群棲して行くわけにもゆかない。社會といふものがあるにかかはらず、やはり個といふものを自覺して行かなければならぬやうになつてをります。そこで人間の問題、吾々が生活をして行く分別面の問題でも、宗教面の問題でなくして分別面の問題でも、社會的生活、集團的生活、個物的・個體的生活といふものの調和をどうして行くか。吾々は奴隷のやうにただ社會全體のために働いて全く個といふものを無視してしまふこともできない。また個人主義で個だけを主張するか、それも出來ない。個だけで生きるわけに行かず、集團だけで生きるわけに行かず、多であつて個、個であつて多でなければ、人間といふものは生きて行けん。

佛が自分と一緒に修行してゐた仲間から離れることは何でもないやうでありますが、仲間から離れるといふことは、そこに一つの社會面・道德面に於ける佛の一大決心があつたといふてよい。話がそれるが、選擇といふこと、ものをえらぶといふこと、これとあれといつて、あつちを捨ててこれを取る、これを取つてあつちを捨てる、さういふ選擇といふことを、大變道德の方では重んじる。選擇をしてきめて、これといつてこれをえらんで、それに對して自分が全責任を負ふといふことになる。それができないで、例へば、進んでいいか、進んで惡いかというて躊躇することがある。どうしてよいか分別理解に迷うて逡巡することが今日の人々の考へ方の一面であると思ふが、さういふ人は宗教面といふものをまだ十分意識してゐない人であつて、今日私共の見方からすれば、その逡巡するところを一つ徹底的に踏みきらなければならぬ、本當の決定選擇はそこにある。全存在をそこに投げだすか投げださぬかといふ一つの選擇の決心・決定がなければならぬ。それが所謂る危機——クライシス——だといふ。その危機を乘り超えるには、すべて捨ててかからなければならぬのです。

一人がゐる。前の方に進めば大きな穴があつてそこに落ちる、退がれば後の方には虎や狼が追ひかけて來る。逃げ

道といふか、進むに進まれず、退くに退かれず、窮境におしこまれてただもがいてをるのが、今日の世界の現狀——精神的現狀——だと思ひます。そこでそいつを乘り切らうとして、個人の決心が必要になる。個人的靈性的に、宗教といふものと同時に世界全體が一つ大飛躍をすべき段階に——吾々の現在の生活といふものはその方に向いてをるのだが——至つてゐます。佛の場合に於てはここに道德面の決心をし、また道德面の決心をするまでに分別智の方面に於て決心が出來たといふことになる。つまり分別智の面でも到底ゆけないといふて道德面・宗教面・靈性面でむかふまでに、また道德面の修業をやつてそれでもいけないといつてそれを捨てたところに、佛のその時の立場があつたというてよい。そこで今まで絕對の自由といふ問題が、知的面でも解釋せられず、道德面でも解釋せられなかつたのは、何か殘つてをる、これを考へてみなければならんと思ふ。その點の考へを今までの佛教者は何か考へてみたらうと思ひます。インドから今日にいたるまで二千何百年になつてゐるのだから、その間にさういふことを考へた人はいくらもあつたらうと思ふが、いひあらはし方が現代的でないと私は思ふな。私は今日の言葉でいふと、知的分別の方面でも最後の絕對の自由は得られず、道德面に於ても本當の自由は得られぬ。これは分けていふけれども分別が道德面になる。道德といふものは知的に考へると分別なんです。善惡といふことになるのです。善惡といふものを超越すると、これは分別を超越することになり、道德は難行苦行によつて慾を制して、さうしてそれによつて解脫を得ようとする、やはり分別面に停まつてをる、分別智に何かが殘つてをる、かういうてよい。

私は若い時に、圓覺寺の管長さん、今北洪川老師といふ方にお會ひしたが、よくこの老師がお話しになつた言葉に「善惡といふものを悟らんさきの善惡といふものは悉く惡だ、それから悟つた善惡は悉く善だ」といふことを聞かされてをつた。その頃私は二十を超えるか超えないかであつたが、どうもそれがわからなかつた。それが大變惱みにな

つて何年か色々禪宗の修行に專念したけれども、さういふことは別として善惡を超えることが自分にとつては容易ならぬ問題であつたのです。さういふやうないひあらはし方は、眞宗の方で惡人正機といひますが、親鸞聖人の『歎異抄』に、「善人は極樂に行く、惡人なほもつて往生す」といふことがあります。善人はうつちやつておいてもよいが、惡人だから世話をしなければならぬ、惡人だから宗教的對象になる。親鸞聖人のいはれた言葉の善といふものは宗教のもので、善とか惡とかいふものは分別の境界に於て體得せらるべきものではなく、惡の世界、善の世界ともに超えた宗教の世界といふものがひらける、道徳を超越しなければ道徳の世界に歸つて來ることができぬ、これと同じことです。

キリスト教の方面から申しますと、キリスト教の方に於ては善惡といふものを神のところにもつて行く。吾々が、善をしなければならぬ、惡をしてはならぬといふことは、人間の約束でなくして神から命令せられたものである。それで神の命令を守らなければならぬやうな鹽梅にキリスト教の人はいうた。善といふことをしなければならぬ、惡といふものはしてはならぬといふ、そのならぬといふこと、至上命令といふものがくつついて出る、さういふ具合にキリスト教の人は一般に考へてをるかも知れません。けれども私のキリスト教を解釋する面からいふと、これはまだ十分でない。どういふふうにいふかといふと、善を超え、惡を超えたところに本當の神といふものがあるので、その神が善惡を超えたところから、善に出て來ること、惡に出て來ることができる。善とか惡は吾々人間の間にいきるのであつて、神の方からいへば、惡も善、善も善といふことになる。吾々が惡を攻めるのは人間の分別面から見たもので、神の目から見れば惡にもいいところがある。

フランスのことわざに、「すべてを知ればすべてを許す」といふことがある。「すべてを許す」といふことはすべて

を知るといふことで、普通惡いことをしたら、判別の眼、分別面の線からいふと、惡いといふ判をおさなければならぬが、そのものの心理的狀態といふか、社會的環境といふか、みんな悉くそれを知ることができたならば、その人を條件づけてをるところのすべてのものを知るといふことができたならば、その人は悉く許されなければならぬ。さうしてその人をしてその人たらしめるところのものを知るものは神しかない。神は本當の意味からいへば善惡悉く許すことになるにきまつてをる。ただ吾〻人間の目から見ると惡は許されず、神の目からは惡を許すことになる。吾〻が惡を見ていかんといふのは、神を冒瀆する、神の神聖を汚すといふ。

近頃或る小說を讀んだらその問題が出てをつた。さうして色〻いうてをつたが、結局かういふことになるのだ。すべてを許すといふ。すべては許したが自分に對する限りは何も許さない。これをシナの言葉でいふと、「人を責めるには寬であれ、自分を責めるには嚴であれ」。儒教流のいひ方であると、「すべてを許すが、自分に對しては何も許すな」、かういふことになる。自分に對しては嚴といふやうにひどい自己批判でありますが、その小說の中の一人にさういふことを喋らせてをつたことに氣がつきましたが、それにはよほど意味が含まれてをると思ひますが、それはとにかくとして、そこで佛の解決は、知的面から解釋できず、道德面から解釋できぬといつたら、その問題を解決すべき何があるか。吾〻をして、人間をして、人間の存在をして、人間的存在たらしめるものがそのほかに何があるか。知的でも駄目、道德的でも駄目なら、佛が出したところの問題、「絕對の自由を得ようといふ問題」は、ただ問題として出ただけで解釋せられないではないか。吾〻は或る人がいふやうに、「人間といふものは畢竟惡魔の慰みになるやうに拵へられたものだ」。人間が人間にわからない問題を自分で出して自分で苦しんで一生をはる苦しみの樣子を見るのが、惡魔の樂しみになるといふ鹽梅ですね。これは「人間は惡魔の樂しみに出來たものだ」といふことをいふ人もあるが

一面眞理であるといへる。けれどもよく考へてみると、自分に解釋出來ない問題を自分から出す理窟がないともいへる。絶對の自由を佛が得ようといふには、何か佛をして絶對の自由といふかげか何かチラリとうつつたものを認めてからでないとさういふ問題は出ない、かういうてよい。

問題が出る限り、その問題に對する解釋といふものはあるにきまつてをる。それからこれは『華嚴經』に書いてあるのでありますが、はじめて發心したといふことを――「發心」といふことはよく俗語に使ひますけれども――、正覺といふのです。足を一歩踏み出してをるところに、絶對の自由を得ようと心がけたところに佛の正覺といふものがあるわけだが、それで私共があとから見て、外から見て批判するとか、佛なら佛がその問題を解釋するといふのが、その問題の出所を自覺することになるのだから、自覺する限りに於てこそ問題の出所が解されてをるといふことになる。そこまで氣がつかぬ限り、惡魔のなぐさみになるより仕方がない。併し人間には、惡魔のなぐさみにならぬところがある、惡魔を超越すること、征服することができる。動物の場合ならばその惡魔のなぐさみにならぬ、天人のやうな場合も惡魔のなぐさみにならぬ。惡魔のなぐさみになるのは人間だけだから、また惡魔の首をおさへることの可能なのも人間だけなのだから面白い。

さて道德の方面からいつてもいかんといつたら、問題をどう解決するのか。ここに新たな方面に向はなければならぬものがなくてはならぬ。それではどうすればよいかといふことになる。キリスト教の言葉で、叩けば開かれるといふことがある。その叩き方、ただ叩いても決して開かれるものぢやない、叩き方によつて開かれるもので、ただガタ、ガタ、カチャンカチャンやるだけではいかぬ。さういふ音の出ない、カタカタ、カチャンカチャンといふ叩き方ではなく、全存在をそこに沒入してしまつた叩き方でないといかん、佛の全存在をその問題にぶつけなければならぬとい

ふことになる。

もう一ぺんいひ返すと、佛は問題そのものになつたとかういうてよい。分別はすてなければならぬといふ、道徳はすてなければならぬといふ。さうするとすてるといふものがそこになければならぬ。それが第一の疑問になる。それがはじめから出たところの問題そのもの、知をすて、徳をすてても、問題そのものは殘つてをる。佛の立場から見れば佛の全存在といふものがはじめから出た問題そのものになつたと、かういうてよい。今日の言葉でいふやうにすれば、佛は一大クエッションマークになつた、かういうてよい。善であるとか、惡であるとかいふことでなしに、さういふ問題を出す問題そのものが卽ち疑問符・クエッションマークそのものになつたと、かういうてよい。佛の存在そのものが疑問符になつたといふことは、佛の存在も、自分の存在もなければ、自分がかうしてあしようといふ、さういふ分別もなければ、自分に對する問題もないわけですね。自分がその疑問そのものになつた、さうすれば天地の引つくり返つた疑問ですね。天から、三十三天の上から、奈落の底にいたるまで疑問符、それにぶら下つて自分がそれになつたといふほかないですね。さうなつたところでどうなるか、ただそれだけでは何にもならぬ。ただ疑問符になつてぶら下つただけでは何にもならぬ。そこで、どうかして發展するところがなければ、ひつくりかへるところがなければならぬ。普通いふ、「發展する」・「進展する」意味でなくして、「ひつくりかへる」といふ意味の發展、さういふものがなければならぬ。ここが妙です。關係が出來て來るといふのが、不思議といへば不思議で、不思議でないといへば不思議でない。けれども、なければならぬものがある。

つまり、それを私共の言葉でいへば自覺といふことがそこに出て來なければならぬ。佛教の言葉でいへば正覺――正しくさとると書きますが――が出て來なければならぬ。さうなれば天地悉く一大疑問符になつて、自分がその疑問

符になつてから、なつてをるところに何か發展する機會が出て來なければならない。その機會といふものが、普通の場合に於ては感覺面から入つて來る、感覺面からでなくして意識面から入つて來ることもある。感覺も意識にのぼることによつてはじめて意識せられて來るが、さういふ意味でなしに考へるといふことです。

そこで普通の場合でも、感覺といふものが、一つの衝動がないといけない。一大疑問符になつてぶら下つてをるものが何かに觸れぬといけない。神が光あれといつて世界を作つた。神をして光あれといはしめるものは神のどこから出たか。神が神として存在してをれば何不足はないぢやないか、それをかういふ面倒な世界を作り出した。光があれば影があるにきまつてをる。極樂は影がない、光だけである。この世界は光があつて影が出來る。神はどうしてかういふ面倒な不便な世界を、じつとしてゐればよいのに作り出したのか、神が光あれの動きを自覺しないとわからない。

吾々は分別面に居つて、光を感じたといふけれども、それはわかるものでない。佛の疑問符といふものがどういふふうに引つくり返つたかといふと、曉の明星を見たことによつてとあるが、これが面白い。神が神それ自身存在してをるだけで、光あれの一念の出る法がないぢやないか。ところが、出るから不思議です。何でもないといへば何でもないで、水が冷たいやうに、湯があついやうに……、かういうてよい。あけの明星を見る、光といふものが、目の視覺を通して、目の視神經を通して、さうして今日吾々が解剖學上でいふやうに腦髓の中樞へ觸れたといふ、そこに一念が動いた。その一念が忽然念起といふことである。星の光が疑問符の中心にあつたら、もう疑問符は疑問符でなくして、その疑問はそれと同時に解決せられたことになる。さういふものがないと解決・理解が出て來ぬやうに吾々は出來てをる。これは佛の場合に於ては星を見たことになつてをる。他の場合では、桃の花の開くのを見たとか、掃除してをつて石が竹にあたつたのが機緣になつたとか、お寺の鐘の音を聞いてとか、けつまづいた場合とかある。蛙

ならんと思ふ。

とにかく忽然として一念が起つた。一念といふのは分別面の一面ぢやない、一念は無念、無念が卽ち一念、さういふ念です。多くの場合に於ては意識面よりも感覺面に於て衝動といふことが多いやうに覺えてをります。さういふ自覺といふことによつてはじめて佛の修行といふものの意義がついて來た。さうすると、この難行苦行の意味がわかつて來る、分別といふものの意味がわかつて來る。私はアメリカでよく色々な人と話をしたりすると、かういふことを問はれる、「佛教といふか禪宗といふか、さういふものをやると一體どういふ價値があるか」といふこと、「どんな意味がそれにくつついてをるか」といふことを、よくいはれます。普通の意味で「何のためになるか」といふことです ね。ところが私はさういふ人に向つてかう申します。「これはためといふことをそとにおいてをる限りは、佛教の修行といふものは何のためにもならぬのだ」と。「何のためにもならぬものなら、しなくてもいいぢやないか……」。その通りしなくてもいいが、しなくてはならぬものがどこかに動いてをる。

かういふやうなことは分別の上では說明ができぬことで、例へばかういふことをよく眞宗の人はいふ。「阿彌陀さんは吾々を救うてくれるのか、救うてくれんのか」と尋ねた場合、「お前はまだ阿彌陀さんに救はれてゐない」といふのだ。つまり「砂糖はなめてみないと甘いかどうかわからん。自分が體驗して見よ」といふことである。阿彌陀さんに、救はれぬ、救はれるといふことがあるかどうか、阿彌陀さんがをるかをらないか、さういふ問題に對しては、

「お前、阿彌陀さんにあつて來い」といふがよい。吾々は宗教の面に於てはどうしても一大疑問符そのものになつてみて、それから發展の境界を經て、感覺的衝動によつてまづ自覺の面を開かなくてはならぬ。そこに意味がある、そこに價値がある。さういふ自覺そのものに價値があるといふことになる。すべて、その自覺から出て來る。すべてのはたらきはみな意味があるといふことになる、意味はほかにあるのではなくしてそのものにある。それを普通の場合には、分別の面に訴へるから、善惡の面に訴へるから、さういふことにならない。

これで宗教といふものの個人的な面が大體わかつたが、それからですな、佛一人の絶對の自由といふことはそこで得られたが、ここで自分だけが自由を得たとしても、社會的生活を吾々がやつてをる限りは、自分だけが生きるわけに行かぬといふことになる。さうすると今、佛が、個として、個的存在として、自覺體驗を得たとしても、佛個人の上にのみ止まるべきものではなくして、それと同時に一切衆生を成佛せしめるといふことが出て來なければならぬ。成佛・自覺と同時に、成佛せしめるといふ努力・はたらきが自覺から出て來ぬといかん。キリスト教の言葉を使つていふと、神が光あれといつてこの世界を作つたといふことですが、神が神として存在してをるだけでなしに、神が神だ、自分が自分だと自覺した時に、光あれといふ言葉が出て、それと同時に世界がひらけたのです、神一人ぢやないのです。

佛教ではそれが單に人間だけのことでなくして、自然環境を悉く成佛せしめるといつてゐて、ここに佛教の雄大なといふか、頗る大きい世界觀といふものがある。謠曲の中などによく山川草木悉皆成佛することがうたはれてをるが、ほかの宗教では氣がつかんやうなことをいつてゐることが多いと思ひます。

お經の中にも出て來ることですが、一人の衆生でも、成佛しないもの、自覺を得ないものがあるうちは佛は努力を

止めないとある。これもまたお經の中にある大きな言葉の一つで、佛はすべてこの世に出てからといふものは、三千世界——佛教の世界は、三千世界・大千世界といふやつは、合はせてまた合はせて、無限の世界を合はせるのだから、三千でも二千でも五千でもかまはないが——のどこにも、一寸、一ミリの地面にも空間にも、自分の身を捨てないところはないとある。わしはかういふ言葉は中々いはれないと思ひます。大きな言葉ですね。佛のよほどの大悲の極というてよい。大慈大悲の觀世音といふが、あの大悲です。説明すると色々になつて來て困りますけれども、一つの時間、一つの空間にも自分の身を捨てぬところがないところが大悲ですね。さうすると今日の社會といふものをどうするか、吾々は全體の世界を救ふといふことにならなければならぬ。自分だけを救ふのでなく、自分の國だけでなく、東洋だけでなく、西洋だけでなく、われわれ共に成佛道といふことにならなければならぬといふことは、大悲の面から出て來る。かうなると、惡魔は笑つてをれない、惡魔は頭をかかへて逃げなければならんといふことになつて來る。さういふものが人間の心に動いて出るから社會を救ふ。今日の世界は分別の極限に達してをる。分別といふものに吾々は捉へられてしまつてをる。これを説明するには大分時間がかかるが、今日科學といふものは全盛というてよい。もう一つ、政治の方面では權力の全盛というていい。科學・權力、みな分別の上から出て來てをる、一面大悲といふことを見ないところから涌いて來るのです。さうして、さういふものが結局お互に相戰ふといふことになつてをる。

人は戰爭と平和といふことをいふが、平和のための戰爭だとはいふが、誰も戰爭のための平和だといふことはまだいうた人はかつてない。吾々は絶えず戰爭の準備をして、さうして戰爭といふものは悲慘なものだというてゐながら、より悲慘な武器をこしらへようとあせつてをる。人間といふものはこの點からいふと矛盾したことを考へるもので、惡魔は呵呵大笑してをるにきまつてゐる。吾々が自覺の境に達してゐないものだからさういふことになるので、どう

しても問題は畢竟は個人の上にかへつて來ると思ひます。個人と個人の間なら、自分の食べるものを、人に分けても、人にあげてもいいといふことになるが、國と國の間になると、自分の國が食べて行けん、人の國が食べて行けようと行けまいとかまはぬ、こつちが生きなければならぬから向うはかまはんといふことになつてしまふ。昨日法律家の人が寄つて話したのですが、船がこはれて沈んだ、一枚の板が海の上に浮いてをる、そこに二人の人がとつつかまつた、併しその板は二人の人を生かすだけの力がない、そこで力の強い奴が弱いものを叩き落した、さうして自分が板につかまつて生きた。さうすると法律の上でそれをどうするか、人殺しになるかならないか。法律の方では、さういふ場合には殺してもいい、いいとはいはんがそれを問はぬ、さういふ理論がある。そこに何とか理窟があつたやうに聞いてをるが、吾〻が當面すると中〻むつかしいことだと思ひますな。普通にわかつた人ならば、「君は生きて行け、私は死んで行く」、ただそれだけでなくして、「君は家族がある、私は獨身だから死んでもいい」といふことになるかも知れぬ。また「君は若いし役に立つが、私は何にもならんから死んでしまふ」というてもよし、それから何かの場合には或は籤をひくといふことになるかも知らん。どつちかで解決をつけて行くのが當り前だが、自分が相手を力で殺すと、何だか歸つて來ても顔むけならぬやうなことになる。それが國の場合になると、他の國は死んでしまつても、自分の國が盛んになつて行けばよいといふことになる。個人個人の場合になると何だかすまぬといふやうな場合も、國の場合になると平氣で行はれる。さうすると、色〻な問題が自國といふものを立場にして考へて行くやうなことになつてをる。

かういふ個人と個人との間には相すまないことであつても、國・團體になつて來るとどうしてさうなるか。吾〻はやはり何かさういふものを考へなければならない。子供のいたづらと違つて、眞面目な顔をして條約とか調印といふ

ことをしながら、「お前のものは買はんぞ」とか、「お前の方は死んでいつてしまへ、私はこれだけのものを買つてもらはなければいけない」と、かういふやうなことが出るとか何とかいふのは、吾々の生活の上に何か缺陷があるのぢやないかと思はれる。その缺陷をどうするか、いくら法律をこしらへても、この本當の社會の平和といふもの、國家の存在といふものは出來ないのぢやないかと思ひます。そこに宗教といふことが出て來る。

今日よく哲學者は行きづまつた、個人は行きづまつたといふ。分別智の上に於て考へ、道德の上に於て考へるから行きづまるので、宗教面でさういふことを踏みきらないといけない、ここにやはり吾々として何か踏みきらぬ、何か躊躇してをるところがある、もう一ぺん踏みきるところに、世界が新たな世界になるのぢやないかと思はれてならない。結局はこの個の存在の底に於て本當の自覺がひらけて來ぬといかん。かういふふうに感じられてしやうがないのです。

後　記

『宗教經驗の事實』は、昭和十八年六月、大東出版社刊行である。ついで昭和二十二年三月再版になつたが、初版に若干の改訂がなされた。本全集本はその改訂版によつたが、初版本の「序」は收めた。兩版とも二部から成り、編成に變りはないが、第一部の19の一節「宗教的世界觀」は、初版本と再版本では同じ節名を擧げてゐながら内容が全く違つてゐる。初版本の「宗教的世界觀」は短文ながら著者のこの時代に於ける一識見を示してゐるので、この一文は特に註記して節の末尾に掲げておいた。なほ初版本の同じ19の「科學と傳統を統一するもの」及び「積極的發展」の兩節にも再版本に於て改訂が施されてゐる。その箇處は註印＊を付して註記して示しておいた。

なほ本書は、再版本では「讃岐の庄松の經驗」の副題があるが、初版本の Author's Copy に、著者はその副題を「庄松底を題材として」と記してをり、本全集本は再版本によりながらもこれを取つた。またこの Author's Copy に著者が訂正してゐる箇處があり、本全集本はそれに從つた。

『妙好人』は、昭和二十三年十二月、大谷出版社刊行である。この大谷出版社本には附錄五篇があるが、著者によつて書かれたものでなく、本全集本ではこれを省いた。昭和二十七年一月刊行の『鈴木大拙選集』本もこれを省いてゐる。選集本では著者の「序」のこの附錄の部分に言及してゐるところを除いてゐるが、本全集本では大谷出版社本の「序」をそのまま收めた。從つて、「序」に於て註印＊を付した部分以下は本全集本の内容に關係してゐない。

なほ、二「妙好人と日本的靈性的なるもの」の初版本の大谷出版社本に於けるまへがき、
「此の一章は『心』と云ふ雜誌のために起草したものであるが、本書を豫想して居たので、ここに採錄する。要は、妙好人の如き體驗は「近代人」と云はれる人〻にとりても忘れられてはならぬと云ふのである。殊にこれが日本的靈性的なるものと密接な關係を持つて居るところから見て、此處に入れておくことの意味あるを思ふ。」
は、本全集本にあつては除いた。選集本もこれを省いてゐる。

また本全集本に於ける十二「才市について(附論)」は、初版本の大谷出版社本にはなく、楠恭氏編『才市の歌』の序として寄せられたものである。選集本にもこの一篇をこの形で收めてゐる。

『宗教經驗に就きて』は、昭和五年十二月、福井縣武生町白道社刊である。同年八月十九・二十・二十一日の三日間にわたる武生會館での同社主催の講演「宗教經驗に就きて」の速記である。この時、金子大榮師も共に出講になり、同師の講演「佛教の世界觀」の速記に併せて一書とし、上記の書名のもとに刊行になつた。『宗教經驗に就きて』が三講になつてゐるのは、その講演が三日間にわたつたことによつてゐる。

『宗教入門』は、昭和二十七年七月、弘文堂刊行である。講演速記から編集したものであり、第一「宗教に就いて」は、昭和二十二年九月、金澤の第四高等學校講堂に於ての、第二「宗教に就いて」は、昭和二十七年七月、鎌倉圓覺寺に於ての講演である。金澤での講演は金澤大谷學場主催にかかり、主催者側による講題は「宗教と文化」となつてゐた。この講演速記は『宗教と文化』の小册子として、昭和二十三年四月、金澤佛教文化協會から刊行になつたことがあり、第二「宗教に就いて」と速記の編集の仕方が若干違つてゐる。第一「宗教に就いて」は、第二「宗教に就いて」と併せて弘文堂から刊行する際、私が附したものである。この講演には、私は著者に隨行してゐてその講演を記

録してゐる。第一、第二とも二講に分れてゐるのは、講演が二日にわたつたことを示す。

（古田紹欽）

鈴木大拙全集 第十巻　第十回配本（全三十二巻）

一九六九年 一月 六日 第一刷発行
一九八一年 七月一五日 第二刷発行

定価 三二〇〇円

著者 鈴木大拙（すずき だいせつ）
©著作権者 財団法人 松ヶ岡文庫
発行者 緑川亨
〒101 東京都千代田区一ツ橋二―五―五
発行所 株式会社 岩波書店
電話 〇三―二六五―四一一一
振替 東京 六―二六二四〇

印刷・大日本法令印刷 製本・三水舎